LAS HUMANIDADES EN EL SIGLO XX

5

LA FILOSOFIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

LA FILOSOFÍA

LAS HUMANIDADES EN EL SIGLO XX

5

DIRECCIÓN GENERAL DE DIFUSIÓN CULTURAL

LA FILOSOFIA

COORDINADOR

ABELARDO VILLEGAS

COLABORADORES

RAMÓN XIRAU
MARGARITA VERA Y CUSPINERA
MARÍA ROSA PALAZÓN
JULIANA GONZÁLEZ
JUAN GARZÓN BATES
ABELARDO VILLEGAS
WONFILIO TREJO
EDUARDO A. RABOSSI
JESÚS VERGARA ACEVES
GUSTAVO ESCOBAR V.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 1979

Primera edición: 1979

D.R. © 1979, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria. México 20, D. F.

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES
Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Prólogo 7

El espiritualismo contemporáneo 13
Ramón Xirau

Retorno al idealismo Neokantismo y Neohegelianismo 35
Margarita Vera y Cuspinera

Historicismo o historicidad 59
María Rosa Palazón

La fenomenología 85
Juliana González

El existencialismo 109
Juan Garzón Bates

El marxismo del siglo XX 133
Abelardo Villegas

La filosofía analítica en George E. Moore y Bertrand Russell 167
Wonfilio Trejo

La filosofía analítica 193
Eduardo A. Rabossi

Filosofía cristiana y tomismo en el siglo XX 209
Jesús Vergara Aceves

La filosofía latinoamericana en el siglo XX 231
Gustavo Escobar V.

P R Ó L O G O

Emprender la revisión de la filosofía en el siglo XX *no es una tarea sencilla, porque cualquiera de los criterios de selección que se use tiene sus propias limitaciones. Aquí se prefirió hacerlo por corrientes filosóficas, para que los diferentes autores quedaran enclavados en su contexto y en el ambiente filosófico y cultural en el cual produjeron su obra. Ciertamente, algunos autores son de difícil clasificación y los que quedan en las fronteras de distintas posiciones corren con poca fortuna en los trabajos expositivos. Afortunadamente, casi siempre, las principales figuras son creadoras de tendencias filosóficas o se encuentran en el centro de las mismas.*

Casi todas las corrientes filosóficas del presente siglo son coetáneas, se han desarrollado al mismo tiempo, aunque, por razones de tipo histórico, en el medio mexicano se hayan ido presentando sucesivamente a la atención de los estudiosos. La filosofía analítica inició su desarrollo prácticamente al mismo tiempo que la fenomenología, pero aquí han tenido una vigencia sucesiva, primero la fenomenología y luego la analítica. Considero, sin embargo, que una mirada filosófica no influida por los procesos de la moda intelectual tiene que percatarse de semejante coetaneidad.

Por otra parte, se puede apreciar claramente, incluso en esta obra, que el panorama filosófico es de un constante diálogo entre diversas posiciones entre los filósofos de una misma posición. Algunos de los muchos ejemplos al respecto son los diálogos entre el tomismo actual y el existencialismo, entre el marxismo y el psicoanálisis, entre la analítica y el kantismo, etcétera. Por eso la corriente absolutamente cerrada no puede explicarse así misma. Además, hoy como siempre, la filosofía tiene una aspiración totalizadora y no puede menos que estar en constante relación con otras áreas de la cultura. La dilucidación de las relaciones entre la filosofía y la ciencia ha sido el gran tema de casi todas las posiciones del siglo XX. *El tema incluye, desde luego, y de manera eminente, la relación con las ciencias sociales la propia sociología, la economía, la historia,*

etcétera, así como con las humanidades, es decir, la literatura, la semántica, etcétera. También, hoy como siempre, el arte y la religión ocupan puntos centrales de la reflexión filosófica. El otro gran tema ha sido la cuestión social: las revoluciones, las guerras, la vida cotidiana, la sociedad futura, han sido motivo de encendidos debates. Lejos de haberse estrechado las perspectivas de la filosofía se han ampliado, y una acelerada evolución histórica la ha obligado a renovarse y a considerar objetos nuevos.

También todas las posiciones filosóficas, como productos de una antigua tradición, han rebasado ya las concepciones ingenuas y han asumido una actitud crítica, que consiste fundamentalmente en afirmar sus instrumentos metodológicos y en acuñar ideas precisas acerca del problema del conocimiento. Solamente los epígonos de las diversas posiciones han perdido a veces esas características y han acentuado el dogmatismo o el lidismo. Así mismo, cada posición filosófica importante a procurado construir su propia versión de la historia de la filosofía, ha formulado una visión del pasado para explicarse así misma de modo que al aguzado sentido metodológico se ha añadido una irremediable sensibilidad para lo histórico.

Por eso, también, se le presenta hoy al estudioso de la filosofía el problema de orientarse en medio de un laberinto de tesis filosóficas. Debido a su propio carácter intrínseco, la filosofía se encuentra lejos de presentar la imagen de una evolución lineal, como parece ocurrir en el caso de las ciencias naturales. Más bien es, como dijimos, un sistema de diálogos y un saber que constantemente está asomado fuera de sí mismo.

En México no tenemos una posición filosófica nacional. Y es una ventaja, porque podemos encontrar estudiosos afines a las diversas corrientes. Además, como en los últimos años, hemos participado del afán metodológico e histórico; ello nos ha facilitado la tarea de redactar el presente panorama, que hemos dividido de la siguiente manera: el profesor Ramón Xirau se encargó de presentar el espiritualismo, especialmente el bergsoniano, que es, entre otras cosas, una de las primeras reacciones frente al positivismo típico del siglo XIX. *La profesora Margarita Vera se ocupó del neokantismo que, no lejano del espíritu positivista, es, sin embargo, una reacción contra él, reelaborando una parte de la filosofía de Kant. Esta es, a mi parecer, una de las pocas posiciones que no se prolongan hasta nuestros días. La profesora Ma. Rosa Palazón trató un rubro al que denominó "historicismo o historicidad", en el que me pareció pertinente agrupar a cuatro filósofos no plemante reductibles entre sí, pero que destacan fundamentalmente como*

filósofos de la historia: Dilthey, Spengler, Ortega y Gasset y Toynbee. Esta sección complementa un apéndice del trabajo de la profesora Vera sobre el neohegelianismo y, en especial, Benedetto Croce.

La profesora Juliana González se ocupó de la fenomenología, desde Husserl hasta Hartmann, pues me pareció oportuno establecer una frontera entre fenomenología y existencialismo sobre el que escribió el profesor Juan Garzón, aunque muchos existencialistas, y especialmente el más destacado, Martín Heidegger, hayan sido fenomenólogos consumados. Abordaron la filosofía analítica dos autores el profesor Wonfilio Trejo se ocupó detenidamente de los padres de la analítica, Russell y Moore, y sobre todo, tratándose de una filosofía acentuadamente metodológica, se propuso ilustrar, al menos en forma breve, el modo como esta procede. El profesor Eduardo A. Rabossi formuló en cambio, el panorama del desarrollo general de la filosofía analítica.

Por mi parte, me ocupé del marxismo del siglo XX *que está, por su propia naturaleza, inextricablemente ligado a expresiones políticas, sociológicas y económicas. Procuré por ello presentarlo en sus aspectos más específicamente filosóficos. El profesor Jesús Vergara Aceves enfocó su atención sobre filosofía cristiana y tomismo en el siglo* XX*, pues la presencia viva de esta antigua corriente es innegable en nuestro medio.*

Se presentaba, por último, la necesidad de examinar cómo y hasta qué punto Latinoamérica ha asimilado la filosofía contemporánea que es, desde nuestro punto de vista, una terminal necesaria de semejante proceso. El profesor Gustavo Escobar redactó un minucioso análisis de la filosofía latinoamericana en el siglo XX *pero, al mismo tiempo, los diversos autores consideraron cada uno por su lado, la necesidad de mencionar a pensadores latinoamericanos cuando su pensamiento resulta aportativo. Así, en el espiritualismo se mencionaban los nombres de Caso y Vasconcelos, en el marxismo los de Mariátegui y Sánchez Vázquez, independientemente de los de muy destacados políticos cubanos; en la analítica los de Moro Simpson, Rabossi y Rossi y en la filosofía cristiana hay una pertinente mención a la teología de la liberación. Este será, en un futuro, el procedimiento idóneo para que el pensamiento latinoamericano no se presente como un mundo aparte sino como integrante de un proceso al que naturalmente pertenece.*

Los huecos que deja abiertos esta organización están a la vista del lector y el coordinador del volumen lo admite sin más discusión. Lamenta uno en especial el de la filosofía oriental, tema que por diversas razones no fue posible asignar a

ningún especialista. Pues aunque aquí se habla de Mao Tse-tung dentro del marxismo, difícilmente puede decirse que su pensamiento sea analizado desde el punto de vista típicamente oriental. Obviamente, sin esa amplia zona, la historiografía filosófica no acaba de cumplir con un imperativo de integración mundial que está a la orden del día.

Agosto de 1976

ABELARDO VILLEGAS

el espiritualismo contemporáneo

RAMÓN XIRAU

La palabra "espíritu", la palabra "alma" o la palabra griega *pneuma* tienen en sus orígenes un significado muy pareeido: "aspirar", "hálito", "soplo". Por lo demás, en muchas otras lenguas y civilizaciones la palabra alma o su equivalente posee un sentido similar. El alma es lo que anima, lo que da vida; perder el alma es perder la vida tanto animal (la derivación *anima*-animal es evidente) como humana. Por ello no es raro que en muchas civilizaciones tantas veces mal llamadas primitivas el alma, o el espíritu, se simbolicen por medio de elementos o sustancias sutiles: el viento, la respiración, el fuego, la llama. Este sentido de la palabra se encuentra por cierto en pensadores ya propiamente filosóficos y aun en pensadores modernos. Así, para Ludwig Klages (1872-1956) el alma, en contraposición al espíritu —la más alta realidad humana— significa un principio vital primario y primitivo.

Como la palabra "espíritu" ha tenido tantas y tan diversas connotaciones, no parece ocioso precisar en que sentido *no la vamos a entender* en estas páginas. No la entenderemos en el sentido más o menos primitivo que acabo de citar; tampoco como esos "espíritus animales" —elementos de la sangre que pasan del cuerpo al cerebro para unir en la glándula (Descartes, incluso Spinoza) el cuerpo y el alma; ni tampoco en cuanto remite al "espiritismo" o a cualquier culto secreto o hermético de las almas en pena o sin pena.

Ciertamente la palabra espíritu tiene un significado filosófico y a veces filosófico-religioso. Quienes se declaran espiritualistas suelen tener una clara actitud ante el universo, y su pensamiento suele ser de orden metafísico. Para seguir a Jules Lachelier cabría distinguir entre dos aspectos del espiritualismo: "Puede llamarse *espiritualismo,* de una manera general, toda doctrina que reconoce la independencia y la primacía del espíritu, es decir, del pensamiento consciente." Pero espiritualismo puede significar: 1. De manera superficial, el hecho de situar al espíritu por encima de la naturaleza sin establecer relaciones entre uno y otra; 2. De manera más profunda, cuando se "trata de buscar en el espíritu la explicación de la naturaleza misma, en creer que el pensamiento inconsciente que en

ella trabaja es el mismo que se hace consciente en nosotros, y que no obra sino para producir un organismo que le permita pasar (mediante la representación del espacio) de la forma inconsciente a la forma consciente" (*O euvres*), Alcan, París, 1934, p. 221).

Veremos más adelante la importancia que tiene el pensamiento de Lachelier en el desarrollo del espiritualismo moderno. Contentémonos por ahora en ver el espiritualismo no tanto como una renuncia al mundo sino como una interpretación espiritual de hombre y mundo.

Naturalmente, el espiritualismo tiene una larga historia que aquí solamente es posible recordar. Cuando Anaxágoras, en el siglo v, piensa que el universo esta hecho de partículas indivisibles gobernadas por el *nus* (el *espíritu*) inicia el movimiento espiritualista. El *nus* es eterno y Anaxágoras lo concibe a veces como separado de las cosas —"otras cosas incluyen una porción de todo pero el espíritu es infinito" (frag. 12)—, a veces como unido a ellas.

Sabido es que Platón se burlaba de Anaxágoras por recurrir al aire, al agua, al éter y a "otras excentricidades" (*Fedón,* 98); sabido es también que Aristóteles, en el libro I de la *Metafísica,* explica brevemente la doctrina de Anaxágoras afirmando que introduce el *espíritu* sin lógica alguna, como una suerte de *Deus ex Machina,* para explicar su idea del mundo. Pero es igualmente sabido que Platón —muy cercano al espiritualismo en ciertos diálogos, como el *Fedón* o el mismo *Banquete*— empleará la palabra *nus.* Aristóteles, cuya tendencia realista es bien conocida, hará del espíritu activo del hombre y de Dios, reflexión pura, pensamiento del pensamiento.

Al espiritualismo de orden místico y contemplativo se acerca Plotino, y al espiritualismo tienden igualmente San Agustín o sus discípulos tardíos, como el maestro Echkart en el siglo xiv. En buena medida espritualista fueron, durante el Renacimiento, Giovanni Pico della Mirandola y, dentro de su panteísmo, Giordano Bruno.

En la era del racionalismo (siglo xvii), Descartes, pese a que se acerca el materialismo y al mecanismo cuando trata de explicar el funcionamiento del cuerpo y de la vida animal, tiende a dar primacía al espíritu, ese espíritu que coincide con el *cogito,* con el *yo pienso:* "No soy pues, hablando con propiedad, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón" (*Meditaciones metafísicas,* II). Pero el espiritualismo de la edad clásica se manifiesta sobre todo en el Leibniz, para quien el universo entero está formado de mónadas (de "indivisibles") de carácter espiritual, cuya sus-

tancialidad individual está presidida por el *espíritu* supremo de Dios. Se manifiesta también en la vertiente empirista —en Berkeley— para quien "ser es percibir o ser percibido", lo cual no quiere decir, como a veces se ha pensado, que el mundo cese de existir si dejo de percibirlo. Significa más bien que el universo está constituido por tensiones y relaciones entre el que percibe y lo percibido, que a su vez puede ser un perceptor. Podemos decir que Berkeley es "inmaterialista", siempre que esta palabra se interprete como negación de la materia y no como negación de un mundo espiritual.

Hasta aquí un breve esbozo de las principales tendencias espirituales clásicas. Acaso en todas ellas sea predominante la idea de un espíritu fijo, siempre igual a sí mismo, que puede poseer energía pero que suele ser visto como un principio muchas veces equivalente a la razón.

Ha hecho notar Cassirer en *La filosofía de la ilustración* que, en el siglo XVIII, la razón misma empieza a adquirir un carácter dinámico y aun progresivo. Ciertamente, el siglo XVIII empieza a descubrir la historia, historia que —movimiento del hombre, movimiento de las especies, movimiento del universo— habrá de ser el fundamento de las filosofías del siglo XIX y aun de nuestro siglo. Ello es claro en el pensamiento de Hegel, quien concibe la historia como un progreso creciente de orden espiritual, y quien interpreta el mundo a partir de la *idea,* realidad absoluta y englobante. De hecho, en Hegel, para quien todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real, el mundo es presidido por el *espíritu* —realidad viviente y activa— y la *idea,* que no es sino el *espíritu* mismo en su modalidad más general y absoluta.

Los principales movimientos espiritualistas contemporáneos son fundamentalmente franceses y encuentran su fuente de inspiración en ese gran pensador demasiadas veces olvidado entre nosotros que es Maine de Biran. Al espiritualismo francés, y especialmente a su formulación más alta en la filosofía de Bergson, dedicaré las páginas que siguen sin olvidar referencias necesarias a pensadores no franceses.

Maine de Biran (1766-1824) cuenta en su *Autobiografía* cómo una experiencia fundamental, surgida de su sentido íntimo, le hacía percibir la resistencia que oponen los hábitos al movimiento creador de nuestra conciencia. Es interesante recordar aquí que Bergson diría más tarde: "Filosofar sería fácil si ideas preestablecidas no vinieran a interponerse entre el espíritu y las cosas". No, el pensamiento de Bergson no será el de Maine de Biran; sin embargo, encontrará en él, como muchos otros espiritualistas de Francia, una fuente de inspiración. Pero

volvamos a Maine de Biran. Escribe: "Pues bien, si empezamos por concentrarnos dentro de los límites de la observación interior, o los datos del sentido íntimo, el pensamiento primitivo no es otra cosa que la conciencia de la individualidad personal expresada por el vocablo *yo*. Ese pensamiento admite dos elementos diferentes que no se dejan llevar a la unidad absoluta, si no es saliéndose del punto de vista de la experiencia interior para entrar en el campo de las abstracciones o de los sistemas aproristas, es decir, partiendo de creencias necesarias o de nociones intelectuales dadas, como de principios generadores de la ciencia humana. Pero el pensar es conocer; el conocer es ver mediante el espíritu; y el ver es cosa distinta del creer. Creemos necesariamente en el ser o en la causa pero no podemos ver; pero para concebir lo invisible es preciso poseer la idea o el conocimiento de lo visible; y si en el orden absoluto u ontológico de las existencias necesarias lo invisible es antes que lo visible, en el orden natural de nuestros conocimientos relativos, el desarrollo de las facultades del conocer y del creer viene sin duda alguna después" (*op. cit.*, Biblioteca de Iniciación Filosófica, Aguilar, Buenos Aires, pp. 72-73). Hay en estas frases algunas ideas clave: la de proceder por "observación interior", la de seguir los datos del "sentido íntimo", la del descubrimiento del *yo* y, acaso, sobre todo, la afirmación de que las creencias son "generadoras".

En otras palabras, introspectiva, la filosofía de Maine de Biran es una filosofía dinámica, una filosofía *vivida* que, por el hecho de ser *vivida*, conduce a toda una teoría.

Pasivos, por nuestros hábitos, pasivos por nuestro cuerpo, podremos descubrir, si ahondamos en la conciencia, que lo que caracteriza a nuestro *yo* es la sensación de esfuerzo. Esta sensación de esfuerzo nos revela la presencia de un *yo* que, contrariamente al *cogito* cartesiano y en oposición a él, implica voluntad, una voluntad que nos permite en nuestros mejores momentos domeñar las resistencias de nuestra constitución biológica. Si la vida animal es una vida hecha de pasiones, si la vida humana implica actividad, dinamicidad, movimiento creador, la vida espiritual —el grado más alto de nuestra conciencia— pondrá de manifiesto la existencia del *espíritu*, la existencia de Dios.

Comentará Bergson: "podemos preguntarnos si la vía que este filósofo ha abierto no es la vía por la cual deberá caminar el pensamiento definitivamente" (*La philosophie française* en *Mélanges*, P. U. F. París 1972, p. 1173.)

Y, en efecto, si la influencia de Maine de Biran fue poca en su tiempo, fue en cambio definitiva para el espiritualismo

francés posterior e incluso para varios aspectos —habremos de verlo de la filosofía de Henri Bergson.

La reacción religiosa y del espiritualismo contra el positivismo se muestra, en el curso del siglo XIX en Inglaterra, Alemania, Italia y Francia.

El cardenal Newman (1801-1890) —gran escritor en *Apología pro vita sua*— fue un católico converso. Su filosofía, que consiste en buena parte en una crítica del utilitarismo y del materialismo, constituye una apología de la religión cristiana, nada alejada de la reacción espiritual de los románticos ingleses, entre ellos poetas como Coleridge y prosistas como Carlyle. De inclinaciones fideístas, Newman recuerda en algunas ocasiones a Kierkegaard, a quien, por cierto, no conoció. Es posible resumir su filosofía en una frase-clave: "Creer es aceptar una doctrina como verdadera porque Dios dice que es verdadera."

En Italia, Rosmini (1797-1855) propone una reforma espiritual que es también una reforma nacional mientras que Gioberti (1802-1852), más estrictamente filosófico, piensa que las únicas nociones verdaderas son las nociones ontológicas y que el conocimiento de Dios requiere de una facultad sobrenatural.

Ciertamente hay tendencias espiritualistas en algunos seguidores del idealismo alemán: en la filosofía religiosa de Schleiermacher (1768-1834); en el idealismo de un Bradley (1846-1910) en Inglaterra; de un Royce (1855-1916) en los Estados Unidos o de un Croce (1866-1952) en Italia, filósofos posteriores, naturalmente, al "momento" que estamos aquí tratando.

En Francia existe una clara filosofía religioso-espiritualista prácticamente contemporánea a la de Newman: Pierre Leroux (1779-1871) piensa en un desarrollo progresivo de la religión; Secrétan (nacido en Suiza: 1815-1895) cree que la razón no es posible sin la experiencia espiritual del "advenimiento", pero también considera que la razón será útil para entender esta experiencia fundamental del "advenimiento." Por otra parte, Ballanche (1776-1847) otorga a la filosofía y a la religión cristiana un valor mesiánico, mientras que Hoëné Wronski (1853), nacido en Polonia y contemporáneo del gran renacimiento de su país, escribe exiliado en Francia y, con sus doctrinas más o menos herméticas, ejerce influencia no sólo en la filosofía sino en la poesía, y, especialmente, en la poesía de Baudelaire.

Sin embargo, el espiritualismo francés de mayor consistencia se desarrolla en dos periodos. Uno, ligeramente anterior al pensamiento religioso de Francia que acabamos de citar, se manifiesta sobre todo en lo que suele llamarse espiritualismo ecléctico. Dentro de esta tendencia encontramos a Paul Royer-Collard (1763-1843) y, sobre todo, a Victor Cousin (1792-1867).

El otro, más reciente, es el espiritualismo propiamente contemporáneo de Ravaisson, Lachelier y Boutroux.

Los eclécticos deben entenderse como una reacción contra la ideología y especialmente contra el materialismo de un Cabanis. Influidos por Maine de Biran, intentaron renovar los valores espirituales.

Royer-Collard (1763-1843), más psicólogo que filósofo, espíritu liberal moderado, intenta una psicología, por así decirlo, con alma; una psicología que trata de demostrar que nuestra vida interior es independiente del tiempo y el espacio externos. Théodore Joúffroy (1796-1842), obsesionado por el problema del destino humano, piensa que la filosofía del futuro vendrá a sustituir a la religión que concibe como decaída. Victor Cousin (1792-1867), político, ministro de Estado bajo Luis Felipe, rector de La Sorbona, es quien más resueltamente se alía al ecleticismo; es también quien de hecho se convierte en el filósofo oficial de su momento. Gran orador —no sin razón, Bréhier lo ve más como orador que como filósofo de gran profundidad—, desea una filosofía que ilumine tanto al "pastor" como al "filósofo". Su idea central consiste en afirmar que deben conciliarse los diversos sistemas filosóficos del pasado para así llegar a una fiolsofía *definitiva*. No sin dificultades intenta unir la observación a los métodos que considera típicos del sentido común. Con el idealismo alemán —que conocía muy de cerca—, y especialmente con Herder, piensa que la evolución de la humanidad es espontánea y no reflexionada y , polémicamente, opone al Dios de la escolástica un espíritu divino común para toda la humanidad. Como se ha observado varias veces, su filosofía culmina en una mística, su eclecticismo en un espiritualismo no sólo del individuo sino de la humanidad entera.

Pero si el eclecticismo espiritualista tiene importancia en su momento como reacción contra los ideólogos, no constituye hoy en día un movimiento de gran vigencia.

Para encontrar en Francia un espiritualismo hoy vigente y aún de primera importancia tenemos que remitirnos a filósofos posteriores: Jules Lachelier, Emile Boutroux y, sobre todo, Bergson.

Jules Lachelier (1832-1918) reacciona tanto contra el eclecticismo como contra el asociacionismo de los empiristas ingleses o franceses. En parte influido por Kant, Lachelier piensa que la certidumbre debe encontrarse en la conciencia. A diferencia de Kant considera que tanto el principio de causalidad como el de finalidad deben unirse y ligarse entre sí, y observa —vía que nos conducirá a ideas centrales de Bergson— que la causalidad es mecánica mientras que la finalidad está henchida de

vida. Como Plotino, Lachelier cree que la interioridad es más real y auténtica que el mundo pasajero en que vivimos. La filosofía es, para él, el paso del absoluto formal al absoluto viviente, que no es otro que el Dios cristiano.

Dentro de este marco conviene señalar algunos de los puntos esenciales de la filosofía de Lachelier.

Ya hemos citado la definición que Lachelier da del espiritualismo. Vimos cómo para él se trata de dar una explicación espiritual del mundo y de ver cómo puede pasarse de lo inconsciente a lo orgánico. Es esto precisamente lo que Lachelier afirma en *Esprit et matière* (1904). En discusión con Rauh dice Lachelier:

> Creo como él que antes de toda distinción entre sujeto y objeto, existe un modo de existencia en la cual uno y otro solamente están en potencia, potencia de la cual habrán de alejarse más tarde sin separarse nunca del todo de ella puesto que es ella la que forma su unidad y la realidad. M. Rauh designa este modo con la palabra *inconsciente*. Preferiría llamarla, con Maine de Biran, la afección simple o, como dice también, el ser *simplex vitalitate* (*Oeuvres*, II, Alcan, París, 135 p. 140).

Y, fundamentalmente, en palabras que anuncian ya muy claramente lo que habrá de ser la filosofía de Bergson: "Por lo demás, ni una ni otra de estas oposiciones es absolutamente irreductible : la naturaleza está henchida de espíritu; y el mecanismo es lo que queda de la naturaleza cuando se ha hecho abstracción de toda vida y de toda realidad" (*op. cit.*, II, p. 221). En cuanto al absoluto: "deberíamos más valor a esta idea que a la realiadd sensible entera" (*op. cit.*, II, p. 55).

Filósofo de poca obra, finísimo y agudo en sus análisis, Lachelier muestra ya lo que es y será esencialmente el espiritualismo francés contemporáneo: una forma dinámica y antimecanicista —también anticartesiana— de entender el mundo, al hombre, a la divinidad.

Muy distinta a la de Lachelier es la formación de Emile Boutroux (1845-1921). Partiendo de la ciencia y sobre todo del modo de pensar científico, Boutroux escribe un libro de cuya importancia no puede dudarse: *De la contingencia de las leyes de la naturaleza* (1874). Contra el "cientismo", es decir, contra el causalismo en detrimento de la libertad, contra un causalismo que excluye a la finalidad (Spencer, Büchner), Boutroux afirma que el causalismo no pertenece al mundo de las cosas, no pertenece a la estructura de la realidad. Por ello escribe:

Si resultara que el mundo dado manifestara cierto grado de contingencia verdaderamente irreductible, tendríamos la ocasión de pensar que las leyes de la naturaleza no bastan por sí mismas y que tienen su razón en causas que las dominan: de esta manera el punto de vista del entendimiento no sería el punto de vista definitivo del conocimiento de las cosas (*op. cit.*, pp. 4-5).

A primera vista parece que las leyes físicas —como la de la conservación de la fuerza viva— o las correlaciones orgánicas y psicológicas consideradas mecánicamente excluyan toda contingencia. Pero existe un hecho que puede verificarse experimentalmente: hay tantas leyes como hay niveles de ser y un nivel será contingente en relación al nivel más alto de la realidad. Y si la necesidad y la causalidad parecen regir las leyes físicas —aun cuando en ellas exista contingencia puesto que, en el caso de la conservación de la fuerza es imposible verificar que exista igualdad real entre estados sucesivos— las ciencias biológicas implican ya un grado mucho mayor de contingencia en tanto que las leyes psicológicas son más contingentes que necesarias. Porque en el caso de la psicología "el individuo convertido él mismo todo en el género al cual se aplica la ley, es el dueño de ella. La convierte en instrumento y sueña en un estado donde, en cada instante de su existencia, sería igual a la ley" (*op. cit.*, p. 130). En otras palabras es contradictorio pensar en una ley a la vez universal e individual. Por otra parte las ciencias tienden a ocuparse únicamente de lo que es estable. La ciencia —que en modo alguno debe abandonar sus métodos— olvida lo imprevisto, lo imprevisible, lo que no puede deducirse, es decir, la "fuente creadora" (*impulso vital* la llamará Bergson) que es fundamento de la existencia espiritual. "Dios es este ser mismo cuya acción creadora sentimos en lo más profundo de nosotros mismos, en nuestros esfuerzos por acercarnos a él" (*op. cit.*, p. 253).

En otras palabras, la jerarquía de los entes es la condición misma de la libertad creadora que, a expensas de la realidad física interpretada de manera mecanicista y fatalista, es el anhelo —y es también la verdad— de toda persona humana.

¿Irracionalismo? En modo alguno. De hecho Boutroux, muy cercano a los griegos —por ejemplo Herácrito, por ejemplo Platón emplea la palabra razón en un sentido mucho más universal y vivo que los filósofos intelectualistas que provienen del cartesianismo. Para él la razón incluye a la ciencia, al arte, a la historia que, contrariamente a Hegel, Boutroux ve como contingente. Por otra parte, Boutroux se acerca mucho a la mi-

crofísica moderna ésta ve que las partículas subatómicas no se comportan —lo ha demostrado Heisemberg— según las leyes causales concebidas por los físicos clásicos.

Henri Bergson (1859-1941) es, sin duda, uno de los cuatro o cinco grandes filósofos de nuestro siglo. En el pensamiento bergsoniano confluyen muchas de las tentativas del espiritualismo francés y alcanzan en él su verdadera plenitud. Recordemos que el pensamiento de Bergson se desarrolla en uno de los grandes momentos de la cultura francesa: el impresionismo en la pintura, el impresionismo musical de Debussy, de Ravel. Recordemos también la influencia de Bergson sobre la literatura y especialmente sobre Proust. Pero si la filosofía bergsoniana se desarrolla en una época claramente discernible, su estilo de pensamiento es de los que van más allá de sus tiempos para adquirir valor actual en cualquier otro momento de la historia. Los libros principales de Bergson son: *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), *Materias y memoria* (1896), *La evolución creadora* (1907), *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932).

Además de estos cuatro libros, que en buena medida habremos de seguir cronológicamente para explicar el pensamiento bergsoniano, habría que citar *La energía espiritual* (1919) y *El pensamiento y lo móvil* (1934). La obra póstume de Bergson aparece en el volumen ya citado de *Mélanges* (Presses Universitaires de France, 1972).

Es necesario antes de entrar a discutir el pensamiento bergsoniano decir algo acerca de su método. Por una parte, Bergson revela en una de sus cartas que no hay escrito suyo que no haya sido el resultado de una rebelión: rebelión contra la psicofísica en el *Ensayo,* rebelión contra el dualismo cuerpo-alma en *Materia y memoria,* rebelión contra las interpretaciones mecanicistas de la vida en *La evolución creadora,* rebelión contra las formas cerradas de la religión y la moral en *Las dos fuentes.* Por otra parte, Bergson posee un método muy preciso, en el cual predominan los análisis hechos con ese "espíritu de finura" que reclamaba para el pensamiento Pascal. En todos los libros de Bergson el tema inicial parece ser un tema muy especializado: posibilidad o imposibilidad de medir los estados de alma, análisis de la percepción, estudio del desarrollo de ojo, estudio de la noción de obligación, todo ello sucesivamente al inicio de cada uno de los cuatro libros básicos antes citados. Pero al mismo tiempo y siguiendo descriptivamente lo que Bergson llama "líneas de hechos", habremos de ver que cada uno de estos análisis concluye con uno de los grandes problemas de la metafísica: el libre albedrío en el *Ensayo,* la relación

alma-cuerpo en *Materia y memoria,* el problema de la evolución en *La evolución creadora,* el de la filosofía mística (y otros problemas de suma actualidad) en *Las dos fuentes.*

Antes de pasar a la presentación de cada una de estas obras conviene salir al paso de una objeción muchas veces y falsamente repetida. Se ha pensado que Bergson es un filósofo irracionalista. Esta idea es falaz. Bergson cree que en el hombre existe una facultad de adaptación que llamamos la inteligencia y cree también que la inteligencia, que por su claridad podría entender, está demasiado alejada de la vida concreta para entenderla; el instinto, por su parte, está cerca de la vida —es el acto vital mismo— pero dicha proximidad impide comprenderla. Por decirlo gráficamente: si tuviéramos frente a nosotros una naturaleza muerta y usáramos únicamente la inteligencia, reduciríamos la obra a un sistema de signos abstractos; si poseyéramos solamente instinto, podríamos tratar de comer sin reflexión alguna las frutas pintadas. La actitud verdaderamente reflexiva debe ser otra: debe poseer algo de la inteligencia y algo del instinto: debe ser, por así decirlo, un instinto reflesivo o una inteligencia ligada al instinto. No es otra cosa lo que Bergson llama *intuición,* capacidad de penetrar el objeto guardando la distancia necesaria que nos permite entenderlo, verlo y contemplarlo. La filosofía de Bergson no es irracionalista porque requiere de una buena medida de reflexión y de inteligencia. Por otra parte, Bergson piensa que la inteligencia es indispensable para las ciencias —ciencias que nunca condena y que verdaderamente respeta mientras se mantengan en los lindes de sus campos respectivos. Lo que no puede hacer la ciencia es entender la vida, y especialmente esta vida espiritual que caracteriza a los hombres.

Hechas estas advertencias preliminares, pasemos sucesivamente, y siguiendo la cronología bergsoniana, a las grandes ideas que aparecen en sus libros.

La pregunta inicial del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* es ésta: ¿pueden medirse los estados psíquicos? Tal pregunta no es ociosa. La psico-física había pretendido reducir la vida espiritual a medición, y psicólogos como Fechner habían pensado que la medición es en este caso posible. A Fechner se debe la "ley" según la cual cuando el estímulo aumenta en proporción geométrica, la respuesta solamente aumenta en proporción aritmética. Pero esta ley no acaba de ser precisa porque si bien tiene un valor estadístico de orden muy general, no es aplicable punto por punto a las relaciones estímulo-respuesta de todos los individuos humanos.

Hay otros motivos, sin embargo, por los cuales Bergson piensa y piensa probar que los estados de alma no son medibles.

Si tratamos de seguir el camino recorrido por Bergson nos encontramos que previamente a cualquier indagación acerca del tiempo es preciso determinar en qué consiste la idea de espacio.

El espacio puro —el espacio matemático— es en primer lugar *multiplicidad numérica*. Pero, ¿qué es el número? "Se define generalmente el número como una colección de unidades o, para hablar con mayor precisión, como la síntesis de lo uno y lo múltiple" (*Ensayo*). Pero representarse el número es siempre representarse una serie (por ejemplo, una serie de objetos o de signos) situada en un *lugar*. Así, el número remite al espacio y nos es imposible representarnos el número sin representarnos el espacio. Ciertamente, podemos combinar números muy abstractos pero en este caso el número es un signo. Podemos realizar combinatorias de símbolos pero cuando lo hacemos ya no combinamos números y cuando volvemos al número volvemos al espacio. Contar una multiplicidad, una serie numérica, es contarla en el espacio. En este punto es necesario distinguir entre dos tipos de multiplicidad, sigamos un famoso ejemplo del propio Bergson: oímos tañer una campana. Se presentan ante este hecho dos posibilidades; o bien puedo estar alerta esperando que suene la hora y contar uno a uno los sonidos que se convierten en una serie de sucesiones múltiples, o puedo oír el tañido de la campana bajo forma de una melodía. En el primer caso cuento y sitúo los tañidos en una serie lineal dentro de un espacio dado; en el segundo, oigo un sonido que *dura* —veremos muy pronto la importancia capital que Bergson otorga a la *duración*—. Cuando medimos algo lo *exteriorizamos*; muy otra es nuestra experiencia interior: la experiencia que nos permite sentir y percibir la melodía de la campana. Pero, ¿qué sucede con el tiempo? Es bien sabido que cualquier medición temporal (posición del sol, reloj de sol o de arena, reloj mecánico o electrónico), es una medición de puntos o sucesiones en el espacio.

En otras palabras, el tiempo físico y matemático remite siempre al espacio. En efecto, el tiempo así concebido es *reversible*: puedo atrasar o adelantar el reloj, puedo fijar un itinerario; en ambos casos el tiempo es reversible. Pero existe un tipo de tiempo —el que Bergson llama duración o, a veces, tiempo vivido— que es mi vida misma, la vida de mi conciencia. Tal es la duración. Una hora está constituida físicamente por una secuencia idéntica a otra hora. Pero en el tiempo mediante el cual vivo esta hora puede ser corta o larga, según mi estado de ánimo.

Este tiempo personal, distinto para todos —esta *duración*— es precisamente lo que nos constituye. Somos seres que duramos y que precisamente porque duramos no podemos volver hacia atrás: nuestro tiempo personal (nuestra duración) es irreversible.

En otras palabras, medir es siempre medir por medios temporales que se alían al espacio. Es precisamente por esto que no puedo medir mi conciencia personal, mi duración. Y si lo hago, si trato de aplicar el tiempo-espacio a mi vida interior deformo todo lo que esta vida interior tiene de matiz, de variedad, de riqueza.

Vida y espíritu se alían y si vivo verdaderamente viviré en mi duración y ello tanto más profundamente cuanto más logre alejarme del tiempo-espacio de la física o la matemática. Duración se identifica con existencia personal. ¿En que consiste vivir profundamente?, ¿en qué consiste existir?

> Constato, en primer lugar, que paso de estado en estado. Tengo calor o tengo frío, estoy alegre o estoy triste, trabajo o no hago nada, miro lo que me rodea o pienso en otra cosa. Sensaciones, sentimientos, voliciones, representaciones, he ahí las modificaciones entre las cuales mi existencia se reparte y que la coloran sucesivamente; cambio pues, sin cesar *(La evolución creadora)*.

Así puede decir Bergson que la duración es "el progreso continuo del pasado que muerde el porvenir y se hincha al avanzar" (*La evolución creadora*).

Naturalmente, Bergson no piensa que siempre podamos vivir en este tiempo íntimo e inmensurable que llamamos duración: son demasiados los hábitos sociales —relojes, horas, momentos— para pensar que la duración pueda vivirse siempre con plenitud. Lo esencial en este punto es sencillamente ver que nuestra existencia profunda no depende de tiempo-espacio sino de una duración que algunas veces alcanzamos a verdaderamente vivir.

Pero hablar de duración es hablar del libre albedrío. ¿Qué piensa Bergson del libre albedrío en la última parte del *Ensayo*? Empieza por negar tanto las teorías deterministas como algunas teorías de la libertad.

Si imaginamos un camino que se bifurca hacia A y B, el determinista dirá que cuando nos hallábamos en el camino ya estábamos predeterminados a ir hacia uno de los puntos, por ejemplo A, y que por lo tanto carecemos de libertad. Esto se aplica tanto a los deterministas físicos —quienes piensan que

nuestros actos espirituales son meramente reflejos de nuestra estructura nerviosa y cerebral— como a los determinismos psicológicos, los que —al modo del asociacionismo— creen que el acto de deliberar está condicionado por nuestros hábitos, nuestras costumbres; los que, por otra parte, al pensar la conciencia como el resultado de un sistema de asociación de sensaciones, la reducen a una suerte de mecanismo estático y deforman así lo que tenemos de más auténtico: nuestra duración personal.

Por otra parte, los partidarios del libre albedrío dentro de la escuela empirista cometen un error semejante. La definición de la libertad según John Stuart Mill es la siguiente: "Tener conciencia del libre albedrío significa tener conciencia, antes de haber escogido, de haber podido escoger de otra manera." En el fondo, Bergson piensa que Mill concibe la conciencia como el camino ya citado: A y B —los puntos a elegir— son concebidos como *cosas*, es decir como realidades físicas y de *orden espacial*; en cuanto a nuestra deliberación, es vista por Mill como una oscilación y una oscilación es nuevamente un movimiento en el espacio.

Tanto los deterministas como los empiristas partidarios de la libertad cometen el mismo error; el de imaginar la conciencia bajo la forma del espacio y no bajo su forma auténtica de nuestra vida interior, de nuestra duración que se va haciendo a medida que vivimos.

Una elección espiritual, una elección verdaderamente libre no es algo visible o tangible: es un proceso creador, un movimiento del alma que empieza por esbozarse y que poco a poco se va precisando y adquiriendo sentido.

Llegamos a un punto en el cual podemos precisar lo que Bergson entiende por libertad:

"Se llama libertad a la relación entre el yo concreto y el acto que realiza. Esta relación es indefinible precisamente porque somos libres. Se analiza, en efecto, una cosa pero no un progreso; se descompone una extensión pero no una duración" (*Ensayo*). Esta descripción de la libertad como movimiento creador y por lo mismo indefinible no supone que seamos siempre libres (demasiadas veces nos atan hábitos, costumbres, y, en general, formas del tiempo-espacio en que vivimos). Por otra parte, muchas veces es difícil querer ser libres. Pero si la libertad es alcanzable lo es cuando somos auténticamente nosotros mismos en el proceso creador de nuestra conciencia.

La palabra *duración* significa, sin duda, paso y proceso; significa también presencia si nos damos cuenta que durar es vivir vinculados a nuestra memoria. Al problema de la memoria dedica Bergson las mejores páginas de *Materia y memoria*.

Escribe Bergson: "el análisis psicológico tiende a situarse sin cesar en el carácter utilitario de nuestras funciones mentales, especialmente dirigidas a la acción" (*Materia y memoria*). En muy buena medida, el hombre antes que ser *homo sapiens* es *homo faber,* hombre constructor que, por la acción del cuerpo, es capaz de mover los objetos, darles forma, construirlos. Mi cuerpo *sirve,* pues, para poner en movimiento objetos del mundo. Realista en este punto, Bergson afirma: "Mi cuerpo es, pues, un centro de acción. No podría hacer nacer una representación" (*op. cit.*). ¿Qué es aquello que dentro de mi cuerpo me permite actuar? La respuesta nos es dada si analizamos la percepción.

Para los filósofos tradicionales, la percepción "tiene un interés enteramente especulativo; es conocimiento puro". Tal es el postulado de idealistas y de realistas. Para Bergson, el cerebro es una suerte de "oficina telegráfica" (*op. cit.*), un receptor y conmutador de los sistemas perceptivos que dirigen las excitaciones de la periferia al centro y esperan una respuesta motriz. Vamos a insistir en el sentido temporal de la teoría bergsoniana para distinguir, a su vez, la acción, de la contemplación.

La percepción —que supondremos percepción pura para fines puramente analíticos— remite al presente. Ligada a los órganos corporales remite a la acción. El mundo material que me rodea reclama la percepción. Así, "la *actualidad* de nuestra percepción consiste en su *actividad*". Sin duda influido por los pragmatistas y en especial por William James, Bergson concibe la percepción como acción en el presente.

Si ahora pasamos al otro extremo de la conciencia que, para precisar el análisis llamaremos memoria pura, veremos que en ella parece existir una cierta dualidad. Parte de la memoria parece dirigirse a la acción; otra parte se dirige a la contemplación. "Se trata de la memoria independiente" (*Materia y memoria*).

De ahí la célebre distinción bergsoniana de las dos memorias; una de ellas dirigida hacia el presente, hacia lo actual, formada por los hábitos y centrada en lo que Bergson denomina el "*yo* superficial". La otra, memoria profunda —aquello que *dura* y *perdura* dentro de nuestra duración— se dirige a la contemplación.

Veamos este punto en un ejemplo muy sencillo. Si quiero aprender un poema de memoria puedo hacerlo a base de repeticiones mecánicas que producirán un hábito dirigido, como la percepción, a la vida activa (por ejemplo, pasar un examen); pero puedo también penetrar en el poema, imbuirme de su sen-

tido y llegar a incorporarlo a mi vida interior de tal manera que se vuelva ya textualmente inolvidable. Esta distinción recuerda la que hacía Juan Luis Vives entre "memoria de recoger" (memoria mecánica) y memoria de retener ("memoria profunda").

Así, entre el cuerpo —ligado a la percepción y a la memoria hábito— y el alma —ligada aquí a la memoria profunda donde perduran mis duraciones— no hay una diferencia de naturaleza; hay una diferencia de grado.

La memoria profunda —en este caso como en Plotino o San Agustín— no solamente nos permite reflexionar —no habría reflexión ni pensamiento sin la existencia del recuerdo—; nos permite, en sus grados más profundos, *contemplar*. Entre acción y contemplación hay tantos grados de realidad como los hay entre la acción pura, la acción pensada, el nivel de los sueños o, la memoria profunda, la visión de una experiencia especial que Bergson habrá de desarrollar en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*: la experiencia mística.

Se han analizado hasta aquí las relaciones entre la acción y la duración (es decir, la memoria y la contemplación) en el nivel del alma humana. Pero no solamente en nuestra existencia de seres humanos tiene la duración una importancia fundamental. La vida toda dura o, por decirlo con Bergson: "dura el universo" (*La evolución creadora*).

A este paso de la conciencia-duración al universo-duración se ha podido comparar el paso cartesiano del *cogito* a la prueba ontológica (*Cf.* Joaquín Xirau, *Vida pensamiento y obra de H. Bergson.* Galatea, México, 1943).

La cienca —y tiene razones para hacerlo trata al universo como un todo homogéneo, como un espacio geométrico que se puede delimitar. En realidad, sin embargo, el universo dura, cambia, evoluciona. La vida es *impulso vital*; la materia es la inercia que este impulso encuentra en su camino. En una célebre metáfora Bergson compara la vida a un cohete que va ascendiendo en los cielos; las cenizas que el cohete va dejando serían aquí el símbolo de la materia, de la inercia.

El impulso vital —duración de la transformación de las especies en el mundo— está intentando siempre crear nuevas formas de vida y en este sentido es equiparable a nuestra vida interior, a nuestra duración.

Dinámica y espiritual es nuestra vida interior cuando quiere ser libre; dinámica y profunda es nuestra memoria en la cual perduran nuestras duraciones, nuestras experiencias; dinámica y vital es la vida. No menos vital y dinámica son la moral abierta y la religión dinámica que la preside.

El hombre primitivo —o el hombre primitivo que vive en todos nosotros— está más cerca del mundo natural que el hombre bien o mal llamado "civilizado". Pero el hombre primitivo posee, como la poseemos nosotros, inteligencia. Con el despertar de la inteligencia el hombre se pregunta: ¿por qué debo obedecer?; se pregunta también: ¿por qué el carácter inevitable de la muerte? Ante estas dos preguntas, que ponen en peligro a las sociedades, consideradas estáticas por Bergson, la inteligencia una facultad especialmente destinada a contrarrestar los peligros que ella misma se ha creado. Esta facultad, que Bergson llama "facultad fabuladora" (es decir, facultad de crear mitos), inventa barreras imaginarias que impiden que el hombre, mediante el uso de su inteligencia, destruya aquello que ha logrado ser por medio del instinto: habitante de una sociedad cerrada. La religión mítica, forma estática de una moral social estática, "es una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia" (*Las dos fuentes*). Vista a la luz de un peligro más personal, la religión estática es "una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, por la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte" (*Las dos fuentes*).

Esta religión cerrada resulta la mejor garantía para el sostenimiento de una moral social eminentemente cerrada.

Frente a esta religión estática, que nos vuelve al reino del panal o del hormiguero y en cuyo seno la obligación es un mero mecanismo, se ha desarrollado en el curso de la historia una religión ligada a la duración, a la memoria profunda, al "impulso vital" que, en *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* lleva por nombre "impulso de amor" (*élan d'amour*). Los griegos realizaron un primer paso hacia la religión verdadera. Pero la mística griega, que llega a su plenitud en Plotino, no logra alcanzar el nivel máximo de la mística que Bergson piensa como místico auténtico. Plotino describe, ciertamente todos los estadios iniciales del proceso místico, sabe cómo renunciar al mundo y sabe someterse a la contemplación del Uno, pero ignora algo que ya sabía Platón, su lejano maestro: "No basta con salir de la caverna para quedarse contemplando al sol; hay que regresar a la realidad de este mundo para decir a los hombres que lo que ven no es la verdadera luz, sino tan sólo sombras."

La mística hindú es más amplia y más extensamente difundida que la mística de Plotonio; pero los místicos de la India tienden como Plotino a negar el mundo y se desentienden de la acción de los hombres —punto este por cierto en el cual Bergson podría estar por lo menos parcialmente equivocado.

La verdadera mística nace en el *Antiguo Testamento* y se desarrolla básicamente con el cristianismo. Esta mística es "acción, creación, amor" (*op. cit.*). En un libro que Teilhard de Chardin llamará *summa ad gentiles, Las dos fuentes,* Bergson llega a la idea de una sociedad en la cual la mística, poco a poco, podrá extenderse "como un incendio". En esta mística, contemplativa y activa, reside la salvación de los hombres.

El mundo moderno ha visto crecer de manera acelerada el cuerpo humano (medios de transporte, medios de comunicación de masas). El alma del hombre moderno, en cambio, no ha crecido al nivel de su nuevo cuerpo. No se trata de destruir el nuevo cuerpo adquirido por el hombre mediante la técnica. Se trata de someterlo a un alma más amplia y más profunda. Los problemas que Bergson percibe, en el año de 1932 son totalmente actuales: daños provocados por una técnica que el hombre no ha sabido utilizar para su propio bien, explosión demográfica, crecimiento del mecanismo y del determinismo, sociedad más de desperdicio que de consumo. Frente a este mundo, y como única solución a sus problemas, Bergson vislumbra un mundo en el cual se siga el "impulso de amor" que no es otro que el impulso de vida y el impulso creador de nuestra duración interna. Dicho mundo queda claramente resumido en las últimas palabras de *Las dos fuentes de la moral y de la religión:*

> El placer sería eclipsado por el gozo. Gozo sería, en efecto, la simplicidad de vida que propagara en el mundo una intuición mística difundida, gozo también la vida que seguiría automáticamente una visión de más allá en una experiencia científica ampliada... La humanidad gime, medio aplastada bajo el peso de los progresos que ha llevado a cabo. No sabe bien que su futuro depende de ella misma. Ella es quien debe ver primero si quiere seguir viviendo. Ella es la que debe preguntarse después si sólo quiere vivir o si quiere proporcionar además el esfuerzo necesario para que se realice, aún en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina hacedora de dioses.

El espiritualismo no ha desaparecido en la filosofía postbergsoniana. Algunos pensadores, como Le Roy (1870-1954), siguen muy de cerca a Bergson y lo llevan a consecuencias más irracionalistas que el maestro. Por otra parte, no debemos olvidar que Bergson tuvo una influencia definitiva en ese filósofo crítico del positivismo, de la ley de la "economía" y afirmador de la caridad que fue entre nosotros Antonio Caso (1883-1946); también fue clara su influencia en el pensamiento de José Vas-

concelos (1882-1959), sobre todo en su doctrina de las "revulsiones de la energía" que en algo recuerdan a la idea de una evolución creadora, aun cuando, a diferencia del bergsonismo, el pensamiento de Vasconcelos tendiera al monismo estético en su primera época y el monismo espiritualista a partir de su *Metafísica* (1927). Indirectamente, y a través de Max Scheler, la influencia de Bergson es perceptible en Joaquín Xirau (1895-1946) y en el "nuevo humanismo" de Samuel Ramos.

En nuestro medio, el bergsonismo fue una de las claves para abandonar al positivismo y al materialismo e inaugurar filosofías de tendencia metafísica a las cuales el espíritu no es nunca ajeno.

Por otra parte, y a pesar de diferencias importantes, elementos bergsonianos aparecen en la metafísica muy original de A. N. Whitehead (1861-1947) —me refiero a lo que Whitehead llama la "categoría fundamental" que no es otra que la creatividad. Además, la presencia de Bergson es notable y reconocida en la obra de Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), para quien en la materia misma existe "de manera muy adelgazada" el "brillo" del espíritu, brillo que habrá de resplandecer cuando, en el curso de la evolución, aparezca la conciencia.

En Francia hay que citar por lo menos a tres pensadores que, sin seguir a Bergson, han sido claramente espiritualistas cristianos: nos referimos a Maurice Blondel (1861-1949), a Louis Lavelle (1883-1951) y a René Le Senne (1883-1954), quienes, a diferencia de Jacques Maritain —gran pensador del neotomismo— se inspiran más bien en las fuentes agustinianas de la tradición cristiana.

Maurice Blondel, autor principalmente de *L'Action L'Etre et les êtres* y *La pensée,* desarrolla una filosofía dinámica en la cual el ser y el espíritu son constante anhelo de absoluto. El pensamiento —y en este punto Blondel recuerda algo a Schelling— pasa del ser cósmico al ser psíquico para alcanzar el ser espiritual sin que, por otra parte, lo espiritual deje de ser eterno si pensamos en el Ser supremo, en Dios. Asimismo, dentro del espacio y el tiempo de este mundo se realiza el espíritu en la persona humana y divina de Cristo. La filosofía de Blondel —una de las más interesantes y también difíciles entre las filosofías contemporáneas— no es irracionalista. Él mismo nos lo dice cuando afirma que el intelecto busca al intelecto por medio de la fe.

Louis Lavelle desarrolló en *De l'Acte* y en *De l'Etre* una filosofía del acto, acto personal y acto del mundo. Para Lavelle el espíritu está en acto —es decir, en presencia activa— tanto en el universo como en el mundo personal. Cumbre de este acto es, en la ontología de Lavelle, el *ser.* En cuanto a René Le

Senne, su pensamiento se acerca al de Jules Lachelier. Efectivamente Le Senne realiza un estudio descriptivo del espíritu para identificar —y en ello no se aleja de Bergson— espiritualidad y libertad.

Dos pensadoras de primera fila aportaron ideas originales, por lo general íntimamente vividas, al espiritualismo de nuestros días: Simone Weil (1909-1943) y Edith Stein (1891-1942). Nacida en París, Simone Weil fue profesora; abandonó el profesorado para entregarse a una labor social profunda entre los obreros (esta experiencia aparece en *La condición obrera,* 1951). Profundamente religiosa. Simone Weil —mujer de una cultura excepcional tanto en la tradición occidental como en la oriental— pasa por una fuerte crisis de desarrollo religioso. Nuestro mundo, mundo de la pesantez parece contraponerse al mundo de la gracia (*La pesantez y la gracia,* 1958), pero esta es capaz de transformar, por medio del amor y de la caridad, a la pesantez misma. Mística de tonalidades cristianas que no llega a convertirse Simone Weil se expresa mejor en sus textos breves, y acaso con toda su hondura en los *Diarios.* Edith Stein, discípula muy cercana de Edmund Husserl, judía de origen se convirtió al catolicismo y entró en la orden carmelita, se refugió en Holanda donde, en 1942, la encontraron los nazis. Murió en el campo de concentración de Auschwitz. Aparte de sus obras fenomenológicas, cuentan sobre todo sus obras espirituales. Su pensamiento se presenta con toda originalidad en una obra que es tanto un estudio de San Juan de la Cruz como de la propia experiencia de Edith Stein; experiencia mística que compara la objetividad que pueden alcanzar, en su mundo privado, los niños. *La ciencia de la Cruz* es, en efecto, un libro hermosamente escrito porque fue profundamente vivido; un libro que constituye la narración de una profunda y serena experiencia mística.

¿Podemos decir que el personalismo sea una forma del espiritualismo? Fuertemente marcados por el espiritualismo están los pensamientos de Max Scheler (1874-1928) y de Emmanuel Mounier (1905-1951).

De Max Scheler cabe aquí recordar que es uno de los más importantes filósofos de los valores —tema que en este libro se toca separadamente. Por lo que nos concierne en la filosofía de Scheler, a veces llamado "el Nietzsche católico", lo fundamental es la noción de persona humana persona que es, como lo fue en Agustín, *ens amans.* Forma de la comunicación (" quien posee el *ordo amoris* de un hombre posee el hombre"), el amor es sobre todo comunicación con el Creador: "Un amor esencialmente infinito... exige para su satisfacción un vínculo infinito... Dios y sólo Dios puede ser la cúspide de esta ar-

quitectura gradual y piramidal de lo amable y al mismo tiempo fuente y fin de todo él" (*Muerte y supervivencia*). En cuanto a la filosofía de los valores —el amor como valor supremo— se encuentra especialmente analizado en *Esencia y forma de la simpatía* y, sobre todo, en esa obra monumental que es la *Ética*.

Emmanuel Mounier, fundador de la revista *Esprit*, pensador católico renovador y moderno, crítico del fascismo y del totalitarismo, partidario de la República española, escribió sobre todo obras comprometidas con su tiempo. Antes que Sartre, Mounier supo ser un filósofo "engagé". Su filosofía aparece principalmente en el *Tratado del carácter* —su obra más sistemática, escrita en la cárcel, en Francia, durante la ocupación—, en *El personalismo* y en *El miedo del siglo XX*. Opuesto al individualismo que hace de cada persona un ser idéntico a los demás para así eliminar su personalidad, enemigo de lo que Ortega llamaría el hombre-masa (que no debe confundirse con el hombre obrero y que hay que entender más bien como el hombre alienado). Mounier porpone una doctrina de la persona humana completa: "El hombre es cuerpo en la misma medida en que es espíritu; enteramente 'cuerpo' y enteramente 'espíritu' (*El personalismo*). La vida humana está hecha de una vinculación con la sociedad —el mundo de los otros hacia el cual tiende nuestra vida misma— y de un profundo recogimiento sin el cual la comunión sería imposible.

En oposición a Sartre, Mounier ve al hombre como trascendencia, trascendencia hacia los otros, trascendencia hacia el "otro". Esta relación es libre si por libertad entendemos no un acto espontáneo, no un acto gratuito, sino constante esfuerzo, constante lucha contra los obstáculos: "la libertad como el cuerpo, no progresa si no es por el obstáculo, la elección, el "sacrificio". Esta libertad de la persona humana —toda espíritu, toda cuerpo— no es siempre realizable. Cuando lo es, coincide con la responsabilidad tanto hacia uno mismo como hacia los demás: "Libertad y valor: el universo personal define al universo moral y coincide con él" (*El personalismo*).

Filosofía del amor, hondamente religioso, Mounier no quiere renunciar al mundo, a su mundo, al mundo del compromiso. Unamuno pudo creer que la vida se guiaba por cierto sentimiento trágico. Mounier siente la tragedia de nuestro mundo. Su personalismo es, en sus propias palabras, "un optimismo trágico".

retorno al idealismo.
neokantismo y neohegelianismo

MARGARITA VERA Y CUSPINERA

A partir de la segunda mitad del siglo XIX se deja sentir de nuevo la influencia de Kant y, un poco más tarde, la de Hegel.

Los dos grandes maestros del idealismo alemán vuelven a cobrar vigencia a través de discípulos lejanos en el tiempo: neokantianos y neohegelianos. Resurge el idealismo trascendental de Kant que había destacado la función de lo "puesto" en en el conocimiento, así como el idealismo absoluto de Hegel para quien todo lo racional es real y todo lo real racional.

NEOKANTISMO

¡Volvamos a Kant!, exige Otto Liebmann en *Kant y sus epígonos* (1865) a la filosofía del momento, imperativo que más tarde dará lugar al movimiento propiamente neokantiano.

La vuelta a Kant no puede entenderse como el resurgimiento brusco de una corriente ya desaparecida que, por exigencias concretas de la época, fuese exhumada.

El retorno a Kant no es el redescubrimiento de un pensamiento ya olvidado y perteneciente sin más al pasado. No es éste un retorno en sentido estricto, pues, de hecho, el filósofo de Könisberg siempre contó con partidarios aunque éstos no fuesen el grupo más destacado en el horizonte de la filosofía germana de la primera mitad del siglo XIX.

De 1800 a 1840 el pensamiento especulativo en Alemania sofocaba a otros movimientos que poseían menor fuerza. La filosofía de Kant había quedado sumergida en los grandes sistemas de Schelling, Hegel y J. G. Fichte, y aquellas voces que podían retomar el rumbo marcado por Kant apenas eran escuchadas. Será a partir de las dos décadas siguientes, en las cuales este pensamiento especulativo comienza a decaer, que aquellos que no habían cesado de llamar a Kant se manifiestan con insistencia creciente en una corriente impetuosa que formará el neokantismo.

Las direcciones prokantianas, antecesoras del neokantismo, pueden agruparse en tres grandes periodos: 1820-1850, 1850-1860, 1860-1870.

Los prokantianos de los años veintes a los cincuentas se concentran en torno a dos direcciones: la psicológica-metódica de J. F. Herbert, A. Schopenhauer y F. E. Beneke, y la corriente teológico-dogmática que encabeza Emmanuel Fichte.

Schopenhauer, por ejemplo, se opone violentamente a Hegel y elige a Kant como aliado. Apoyándose explícitamente en él, declara que el mundo tal como es dado es solamente representación; los objetos del conocimiento son el resultado de las condiciones generales de su posibilidad: espacio, tiempo y causalidad.

El segundo retorno a Kant, de 1850 a 1860, lo promueven los científicos principalmente Hermann von Helmholtz.

A la muerte de Hegel (1831), le sobreviene una crisis a la filosofía. Los aspectos antinewtonianos y antimatemáticos de la filosofía de la naturaleza de Hegel se hacían de día en día más escandalosos y toda la filosofía era descalificada por las ciencias experimentales.

En la medida en que el descrédito de la filosofía hegeliana tenía, su fundamento en las ciencias, la salvación de la filosofía se veía en que se asemejara al paradigma del conocimiento científico.

Helmholtz encontrará en la ciencia la justificación del a priori kantiano: nunca percibimos directamente los objetos sino su acción sobre nuestro sistema nervioso, como lo había mostrado J. Muller.

La tercera vuelta a Kant, 1860-1870, la promueven filósofos e historiadores como E. Zeller, K. Fischer, F. A. Lange y O. Liebmann.

La filosofía debe volver a Kant, señala Zeller, a su teoría del conocimiento, pero no con una actitud dogmática sino para mejorar las tesis kantianas.

Kuno Fischer contribuyó a la difusión del kantismo con la primera gran monografía alemana acerca de Kant; asimismo, su polémica con A. Trendelenburg sobre la correcta interpretación de la "estética trascendental" movilizó al público filosófico de Alemania.

Lange, en su *Historia del materialismo y crítica de su significación presente,* afirma que los conceptos básicos de la física, como los de "átomo" o "fuerza", son conceptos auxiliares nacidos de nuestro propio espíritu, tal como lo había señalado Kant con su teoría del a priori. La revolución copernicana —piensa Lange— revela que el científico no es un receptor pasivo de datos, sino que las leyes que descubre son construcciones cuya objetividad es sólo una objetividad para nosotros.

Por último, una de las influencias decisivas en la formación del neokantismo es la publicación del libro de Liebmann *Kant y sus epígonos,* en el que presenta las sendas extraviadas por las que han transitado los sucesores de Kant: Hegel, Fichte, Schelling. Ellos han sido los culpables, dice Liebmann, de la funesta

división entre filosofía y ciencia natural, por eso hay que volver a Kant, al espíritu kantiano, a su descubrimiento de lo trascendental.

Aparición del neokantismo

Los diversos movimientos prokantianos crean un ambiente propicio para que en 1870 aparezca el neokantismo.

Este retorno a Kant tiene un nuevo significado. La doctrina kantiana no será vista como la anítesis de la filosofía especulativa; tampoco tendrá el sentido de un lazo de unión entre la ciencia y la filosofía. El criticismo será para el neokantismo el instrumento conceptual para superar el materialismo vulgar imperante y el positivismo.

A fines del siglo XIX los problemas de la filosofía los plantea la ciencia; ésta se convierte en la única posibilidad legítima de conocimiento. El filósofo, excepto el positivista a la manera de Comte, es puesto al lado de los poetas.

El predominio de las ciencias de la naturaleza, especialmente el desarrollo de la química orgánica y los progresos de la fisiología del cerebro, originará, en filosofía, un movimiento materialista encabezado por Moleschott, Vogt, Büchner y Czolbe.

El alcance de este materialismo podemos apreciarlo, por ejemplo, en la obra *La circulación de la vida* de Moleschott, quien afirma el enlace entre la materia y la vida en el sentido de que sin fósforo no hay pensamiento. Vogt aprecia la misma relación: las ideas son al cerebro lo mismo que la bilis al hígado.

El neokantismo reaccionará contra este materialismo simplista tomando como punto de partida a Kant, ya que éste había sido el último filósofo en contacto con la ciencia natural; su filosofía era anterior a la "catástrofe" desencadenada por la filosofía especulativa. A la vez, Kant había señalado los límites del conocimiento humano, invalidando así las pretensiones del materialismo de haber penetrado en las mismas entrañas de la naturaleza, de haber resuelto los enigmas del universo.

Kant, al decir de los neokantianos, negaba el materialismo y superaba el positivismo; por ello, destacan la *Crítica de la razón pura*. La importancia de Kant reside en su teoría del conocimiento y en el rechazo o invalidación de la metafísica. Veían en Kant la superación del positivismo en tanto que, sobre la base del reconocimiento de la ciencia, éste investiga las condiciones que hacen posible y justifican la validez del conocimiento científico.

Características del neokantismo

El neokantismo, cuarto retorno a Kant, por una parte sintetiza y da nueva expresión a los movimientos prokantianos precedentes, y por otra, se presenta como superación del materialismo y del positivismo.

Su mismo origen da lugar a que el neokantismo presente rasgos propios y distintivos en relación con los retornos anteriores:

1º Los neokantianos invocan, citan y discuten la doctrina del filósofo de Könisberg con profunda reverencia. Pero no es ésta una actitud guiada por la fe; más que seguidores de un contenido filosófico, lo son de una manera de filosofar.

No tenemos, dice Paul Natorp, "...enterrar el cuerpo de la filosofía kantiana para que perdure su espíritu. Precisamente así creemos ser y seguir siendo genuinos discípulos de Kant."[1] Mal alumno de Kant será, pues, aquel que pretenda quedarse en el dogmatismo; la ortodoxia es antikantiana. Se trata de ser fieles al espíritu del kantismo, aunque no a la letra.

El neokantismo pretende, así, ser un retorno no reaccionario sino progresista. Se vuelve a Kant, señala Windelband, para ir más lejos en la dirección del conocimiento fundamental.

2º La liberación de toda dependencia dogmática por parte del neokantismo, tiene su fundamento en el método crítico.

Kant de acuerdo con la interpretación neokantiana, no quiso enseñar una filosofía sino a filosofar, y por ello, entendió a la filosofía como método, como crítica o investigación.

La importancia de Kant se centra en el método trascendental, que es esencialmente análisis de las condiciones del conocimiento.

3º Mediante la adopción del método crítico, los neokantianos pretenden restaurar la dimensión científica de la filosofía. Ser kantiano, para ellos, significa una actitud metódica de principio, continuar en la dirección segura que, con Kant, ganó la filosofía.

4º La filosofía no es para los neokantianos una convicción personal o una perspectiva individual del mundo; es, ante todo, una investigación de las posibilidades de una filosofía como ciencia, es una teoría de la ciencia. La tarea de la filosofía es investigar cómo es posible la ciencia.

5º El neokantismo subraya el aspecto antipsicologista de Kant; se niega a aceptar una interpretación psicologista del

[1] Pablo Natorp, *Kant y la Escuela de Marburgo,* prólogo y traducción de Miguel Bueno, UNAM, Col. Filosofía y Letras, núm. 23, México, 1956, p. 83.

a priori. Éste es puro, es decir, no tiene su origen en la experiencia, ni está condicionado por las leyes psicológicas.

6º El neokantismo destaca el carácter antimetafísico de Kant, ya que el caos de la filosofía precedente era resultado de la metafísica especulativa, la cual era responsable de la escisión entre filosofía y ciencia.

Si bien con matices, los neokantianos comparten las características señaladas, aunque se encuentren entre ellos diferencias en cuanto a la correcta interpretación de la filosofía de Kant. El mensaje kantiano dio lugar a diferencias dentro del mismo movimiento neokantiano, las cuales se cristalizan en dos grandes direcciones: la Escuela de Marburgo y la Escuela de Baden. La primera tuvo su sede en la universidad del mismo nombre, en tanto que la de Baden se desarrolló en dos centros: las universidades de Friburgo y Heidelberg.[2]

La Escuela de Marburgo

A partir de 1890 y hasta 1914, el neokantismo de Marburgo es la principal escuela filosófica de Alemania. Ella representa la tendencia más logicista y cientificista del neokantismo; se orienta fundamentalmente hacia las ciencias de la naturaleza y, en particular, hacia la ciencia físico-matemática.[3]

A este respecto declaraban Hermann Cohen y Paul Natorp en la inauguración del periódico de la Escuela, que para ellos la filosofía estaba confinada al hecho de la ciencia; no tenía otro carácter que el de teoría de los principios de la ciencia.

Esta orientación hacia la ciencia significa, en cierta medida, la reducción de la filosofía y la lógica. La pregunta por el ser cede su puesto a la pregunta por el conocer; no sabemos que es el ser sino en virtud del juicio, ya que éste "pone" al ser, construye su objeto.

El pensamiento en su marcha lógica produce el objeto, de aquí que admitir algo más allá de este orden lógico resulte para la Escuela de Marburgo, un sin sentido. No hay distinción entre

[2] Existen otras direcciones dentro del neokantismo con menor importancia que las Escuelas de Baden y Marburgo; por ejemplo, la de Gotinga, bajo la dirección de Leonard Nelson.

[3] Esta preocupación por la ciencia, por la teoría del conocimiento no excluye el interés por problemas morales o sociales por parte de algunos representantes de la Escuela de Marburgo. Staudinger intenta mostrar cómo el método crítico es el apropiado para profundizar en la ciencia social, método compatible con el que emplea el marxismo. Stammler aplica el método crítico a la filosofía social y al derecho. Vorländer, al igual que Staudinger, trabaja en función de un acercamiento del método crítico al marxismo.

conocimiento y objeto conocido; la verdadera realidad está constituida únicamente por el conocimiento. Lo que precede a la función cognoscitiva no es una realidad, sino un problema propuesto al pensamiento. Así, la Escuela de Marburgo lleva a cabo la negación de la cosa en sí.

Dentro de esta dirección del neokantismo destacan Hermann Cohen, fundador de la Escuela de Marburgo, Paul Natorp y Ernest Cassirer.

Herman Cohen (1842-1918)[4]

Su interés por Kant se inicia con la polémica que Adolf Trendelenburg sostiene con su maestro de Berlín, Kuno Fischer, la cual conmovió la vida intelectual alemana entre 1865 y 1870. La posición de Cohen respecto de ese famoso debate dará lugar a la primera obra del movimiento neokantiano, *La teoría kantiana de la experiencia pura* (1871).

La polémica Trendelenburg-Fischer en torno a la "estética trascendental" de Kant es expresión, dice Cohen, del problema de los principios de conocimiento, el cual puede abordarse a partir de dos preguntas: ¿cuál es la naturaleza del a priori kantiano? y ¿cómo establece Kant ese a priori?

La solución correcta a estas dos cuestiones exige un procedimiento metodológico: la "estética trascendental", que muestra al espacio y al tiempo como formas de la sensibilidad, debe ser complementada con la "lógica trascendental", donde aparecen tales formas como condiciones a priori de toda posible experiencia.

Los errores que se han cometido en la interpretación de Kant, considera Cohen, tienen su origen en escoger tal o cual momento de la argumentación kantiana; en separar los distintos argumentos de la "estética trascendental", o bien ésta de la "lógica trascendental" que es su complemento orgánico mientras que el sentido de las tesis kantianas, así como su validez, sólo pueden residir en su conjunto y movimiento.

Cohen aborda en primer término la pregunta por el método que sigue Kant en el descubrimiento y justificación del a priori.

[4] *La teoría kantiana de la experiencia pura* (1871), *El fundamento de la ética kantiana* (1877), *La influencia de Kant en la cultura alemana* (1883), *El principio del método infinitesimal y su historia* (1883), *El fundamento de la estética kantiana* (1889); su obra capital, *Sistema de filosofía,* dividido en tres partes: *Lógica del conocimiento puro* (1902), *Ética del querer puro* (1904) y *Estética del sentimiento puro* (1912). *Religión y eticidad* (1907), *Sobre el carácter propio del pueblo alemán* (1914), *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía* (1915).

La respuesta se encuentra en el hecho mismo de la ciencia. La ciencia newtoniana por su propia facticidad muestra la posibilidad de un conocimiento a priori de la naturaleza por medio del espacio, el tiempo y las categorías.

Así Cohen pretende legitimar el conocimiento a priori de la naturaleza recurriendo a la ciencia; pero tal demostración, como pronto se percata, echaría por tierra la insalvable barrera que Kant había levantado entre conocimiento empírico y conocimiento a priori.

En relación al problema de la naturaleza del a priori, Cohen distingue en éste tres formas o niveles.

Toda conciencia de un objeto extenso, exterior, es irreductible a sus elementos materiales, a las impresiones sensibles, ya que éstas no son ni extensas ni exteriores. Ellas no se convierten en materia de intuición más que por otro elemento heterogéneo, que en relación a las impresiones puede decirse que es original u originario. Éste es el primer grado del a priori: el origen.

No hay que confundir este origen con el origen psicológico, con el inicio de un proceso genético; es originario en el sentido de que sólo en él y gracias a él aparece la experiencia. No se sabría concebir la experiencia si este elemento distinto a la impresión, el a priori, no interviniese y dejase su sello. Éste es el segundo sentido del a priori: la forma.

La forma no se comprende como un receptáculo, ó bien como un órgano de la conciencia o un elemento de constitución psicofísica innata, de tal modo que pudiese existir antes de todo contenido. La forma no es ausencia de contenido para Cohen, sino la ley de producción del contenido, inseparables por tanto de él.

El a priori entendido como ley de producción del contenido conduce a su tercer sentido, que a la vez esclarece los dos primeros: es la condición formal *sine qua non* de posibilidad de la experiencia, en la medida en que contribuye a construirla, a constituirla. En este último sentido el a priori kantiano es la condición formal de posibilidad de la experiencia.

El análisis que lleva a cabo Cohen del a priori kantiano desemboca en la negación de una distinción entre lo dado y lo "puesto", por un lado, y por otro, entre intuición y pensamiento.

Si toda sensación recibe una fijación conceptual, sólo existe lo "puesto", lo construido por el espíritu humano. Igualmente, si el pensar puro produce el ser, no debe tener su origen en algo dado, es decir, en algo fuera de sí mismo. De tal modo que tomar a la intuición como punto de partida de la investi-

gación acerca de las condiciones de conocimiento, a los ojos de Cohen resulta una inconsecuencia por parte de Kant. La sensibilidad, afirma, no puede anteceder al pensamiento, ya que éste la conforma. En la *Crítica de la razón pura,* para el gusto de Cohen la "lógica trascendental" debería anteceder a la "estética trascendental".

En la medida en que el conocimiento es resultado del a priori en tanto que su ley de producción, el proceso cognoscitivo entraña la eliminación de los factores subjetivos. El conocimiento es conocimiento de los contenidos objetivos de la ciencia. Aquello que escapa a la determinación de la razón en un momento dado es, para Cohen, la cosa en sí.

La cosa en sí queda reducida a un límite; es sólo un concepto que limita nuestro acercamiento a una completa determinación de los objetos que pudiera satisfacer totalmente a un pensamiento sistemático.

En ética, Cohen sigue a Kant pero da un paso más que el filósofo de Könisberg. El imperativo categórico tiene a la idea de humanidad como contenido, la cual no es realizable sino en un Estado. El conjunto de las personas morales sólo es posible en una comunidad social regulada por normas jurídicas.

Sin embargo, para Cohen, el Estado empírico no es la encarnación de la conciencia moral del hombre, sino que es el Estado de las clases dominantes. Este Estado expresión de poder, podrá encarnar los principios de derecho y de justicia cuando deje de servir a los intereses de clase, cuando rija una democracia socialista.

El "socialismo" de Cohen, que exige que el hombre valga como fin y sea reconocido en la libertad y dignidad de su persona, fue suficiente para acarrearle graves problemas con el Estado alemán, distanciándolo de éste y de la Universidad de Marburgo.

Paul Natorp (1854-1924)[5]

Es el principal pensador de la segunda generación de neokantianos.

Al igual que Cohen, Natorp subraya la importancia del método trascendental; en él reside el contenido básico del kantismo; es el corazón de la filosofía de Kant.

[5] *Introducción a la psicología* (1888), *Pedagogía social* (1899), *La teoría de las ideas en Platón* (1902), *Pedagogía general* (1905), *Filosofía y pedagogía* (1909), *Fundamentos lógicos de las ciencias exactas* (1910), *Psicología general según el método crítico* (1912), *La hora de los alemanes* (1915), *La misión mundial de los alemanes* (1918), *Idealismo social* (1920).

Gracias al método trascendental el mundo natural, moral y artístico adquiere la ley racional, la ley del espíritu.

Kant mismo, asegura Natorp, no sometió del todo su doctrina al método trascendental. Por esto el criticismo requiere corrección, siguiendo la exigencia de su más profundo principio.

No se ajusta del todo Kant a su método al dejar presente la contradicción entre intuición y pensamiento. La intuición considerada como un tipo particular y específico de lo dado, que parte de un objeto y afecta a la sensibilidad del sujeto, se opone al pensar. Este dualismo de factores que intervienen en el conocimiento no es compatible, afirma Natorp junto con Cohen, con el método trascendental.

Lo dado no debe significar más que la tarea del conocimiento, no algo concluso o cerrado que se sustrae a la elaboración, cada vez más profunda, del conocimiento. Lo dado en este sentido no puede existir.

El objeto del conocimiento nunca es dado en sí mismo como una cosa ya hecha, sino que "aparece" en el incesante proceso del conocimiento; sólo mediante el conocimiento el ser alcanza su concreción y determinación. El ser no es algo opuesto a la actividad del conocimiento; existe únicamente en un proceso de hacerse que está intrínsecamente relacionado con la actividad cognoscitiva.

El que se excluya del pensar todo factor ajeno a él mismo, no significa que se niegue lo irracional, lo no pensado. Natorp no afirma que aquello que no es concebido, en un momento dado no pueda serlo; lo irracional no es una barrera rígida que el pensamiento no pueda superar. La cosa en sí kantiana se convierte de nuevo, con Natorp, en un límite, en una incógnita a la que debe tratar de acercarse la metodología científica.

Ernst Cassierer (1874-1945)[6]

Con él termina propiamente la Escuela de Marburgo, al rebasar el marco de su problemática. Sin embargo, comparte con Cohen y Natorp el interés por los problemas epistemológicos y, con todos los neokantianos, la filosofía crítica como punto de partida.

En efecto, muchos aspectos importantes de la filosofía de Cassirer son un desarrollo y modificación de la filosofía kantia-

[6] Monografías sobre Leibniz, Kant y Descartes, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia de la época moderna* (1906-1950), *Concepto de sustancia y concepto de función* (1910), *La teoría de la relatividad de Einstein* (1912), *La forma del concepto en el pensamiento mítico* (1922), *Filosofía de las formas simbólicas* (1923-1929), *Ensayo sobre el hombre* (1944), *El mito del Estado* (1946).

na. Como Kant, sostiene que el mundo objetivo resulta de la aplicación de los principios a priori a una multiplicidad, la cual puede ser aprehendida, diferenciada y ordenada gracias a ellos. Mas difiere de Kant en la medida en que afirma que estos principios, por lo cuales la multiplicidad de la experiencia recibe su estuctura, no son estáticos, sino que se encuentran en desarrollo. A la vez, el campo de aplicación de tales principios es más amplio en Cassirer que en Kant.

Kant, de acuerdo con Cassirer, concibe los principios del entendimiento incambiantes y aplicados a la ciencia natural y a la moral. Pero la ampliación de la ciencia a otras áreas de la cultura —por ejemplo lenguaje, religión y mito— exige extender esa crítica estática de la razón a la totalidad de la cultura y convertirla en una crítica dinámica. La comprensión de la crítica de la razón como crítica de la cultura, y el examen del fundamento común de las formas culturales, constituye la *Filosofía de las formas simbólicas.*

El factor común a las formas espirituales fundamentales lo encuentra Cassierer en la función simbolizadora. Ella permite conectar el lenguaje con el conocimiento o con la religión y el mito, sin que se pierda la originalidad de cada una de esas manifestaciones del espíritu.

Así, Cassirer reduce la conceptuación científica, que había sido un elemento fundamental en la filosofía de Kant, a un caso de la función de simbolización, representación simbólica o representación.

Todas las expresiones del mundo espiritual, la ciencia, el lenguaje, el mito, la religión, se orientan a la consecución de un objetivo común: transformar el mundo pasivo de las puras impresiones en un mundo de expresión espiritual. El órgano de este mundo de la expresión espiritual es el signo, por el cual alcanza su plena formación y determinación. Las formas simbólicas son los factores condicionantes en la construcción de la vida espiritual.

El signo constituye un paso primero y necesario en el conocimiento objetivo; es la primera prueba de objetividad, ya que sólo por él, el constante flujo de los contenidos de conciencia adquiere cohesión, se determina como algo permanente. Ningún contenido de conciencia se repite de manera estrictamente idéntica una vez que ha pasado y sido sustituido por otro. La conciencia opone a este devenir constante, el signo, por el cual el contenido adquiere permanencia y duración. La conciencia, en virtud de su propia función simbolizadora, ordena el caos de las impresiones sensibles.

El producto de la acción simbolizadora de la conciencia no se identifica con el material sensible de que parte, de aquí que precisamente en la función simbolizadora resida la distinción entre conciencia espiritual y conciencia sensible. La simbolización es, para Cassirer, la función propiamente espiritual de la conciencia.

Cassirer, al abrir el campo del conocimiento objetivo al lenguaje, al mito y a la religión, elabora planteamientos más amplios que rebasan el logicismo de la Escuela de Marburgo y se constituye en el último representante de esta dirección fundamental del neokantismo que tuvo predominio en Alemania hasta 1914. A partir de entonces, la renovación del positivismo y la aparición de la fenomenología irán limitando su influencia.

A la gradual desaparición de la Escuela de Marburgo contribuyeron también las tensiones, en el seno de la misma, que dieron lugar a que sus miembros, como en el caso de Cassirer, se afiliaran a las nuevas corrientes.

La Escuela de Baden

Reprocha a la de Marburgo su logicismo, su inclinación a las ciencias fisicomatemáticas y la consiguiente interpretación unilateral de Kant. La Escuela de Marburgo, al centrar su atención en la *Crítica de la razón pura,* descuidó los planteamientos de la *Crítica de la razón práctica,* la cual será objeto de análisis por parte de los miembros de la Escuela de Baden. Ésta presta atención ya no a las ciencias naturales sino a las culturales, y especialmente al desarrollo mismo de la cultura, es decir, a la historia. Sin embargo tal preferencia por las ciencias de la cultura no significa la eliminación de la naturaleza del campo de investigación, sino más bien su unificación en el todo de la cultura.

La investigación de las relaciones entre ciencia natural y ciencia cultural es un factor definitivo de la Escuela de Baden. Será un tema que desarrollarán ampliamente sus dos más grandes representantes: Wilhem Windelband —fundador de la Escuela— y Heinrich Rickert.[7]

Caracteriza a esta Escuela —además de su preocupación por las ciencias culturales o históricas— su idealismo axiológico, frente al de la Escuela de Marburgo que es gnoseológica.

[7] Otros miembros de la Escuela de Baden son Hugo Munsterberg, quien trabajó principalmente en el campo de la psicología; Bruno Bauch quien buscó una síntesis de los planteamientos de las Escuelas de Marburgo y Baden, así como Jonas Cohn, para solo mencionar algunos.

La ley que conforma y determina la realidad no es un a priori cognoscitivo, sino axiológico; son los valores los elementos invariantes en todo examen de contenidos culturales. La historia es posible como ciencia gracias al reconocimiento de los valores encarnados en la cultura.

Wilhem Windelband (1848-1915)[8]

Considera que el propósito fundamental de su filosofía es extender los principios del criticismo kantiano a las ciencias históricas y, con ello, liberar a la filosofía de una posible identificación con cualquier otra disciplina científica.

Para Windelband es preciso investigar no cómo es posible la ciencia en general —pues esta tarea ya fue realizada por Kant— sino analizar los diversos tipos de ciencias, las relaciones entre ellas, sus condiciones de posibilidad como conocimiento objetivo.

Kant consideró a la ciencia natural como el paradigma del conocimiento objetivo. Esta identificación del conocimiento en general con la ciencia es, a juicio de Windelband, inadecuada; se trata de un prejuicio que debe ser desechado.

La tarea que se propone Windelband de diferenciar la ciencia natural de la ciencia cultural no es nueva. Antes que él lo hiciera, historiadores como Droysen y filósofos como su propio maestro Lotze investigaron las relaciones entre ciencia natural e histórica. Sin embargo, el análisis profundo de la cuestión lo llevó a cabo Windelband en su discurso rectoral de Estrasburgo, *Historia y ciencia natural* (1894).

Al lado de las ciencias naturales coloca Windelband a las históricas, o con su propia terminología, junto a las "ciencias nomotéticas" las "ciencias idiográficas". Ambas son ciencia, es decir, conocimiento objetivo; éste no se agota en la ciencia natural como lo afirmaba Kant.

Las ciencias nomotéticas son ciencias de leyes; su finalidad es la construcción de leyes generales, por lo que sólo consideran las individualidades en tanto que variables de la ley. Al contrario, las ciencias idiográficas son ciencias de sucesos, individualizantes, es decir tienden al reconocimiento de lo individual.

El físico, por ejemplo, ve en los hechos concretos casos particulares, representativos del tipo general. El historiador considera los acontecimientos en su individualidad, no para derivar de ellos leyes necesarias, sino que los estudia tal como se da, en

[8] *La doctrina del azar* (1870), *Preludios* (1884), *La libertad del querer* (1904), *Principios de lógica* (1912), *Introducción a la Filosofía* (1914).

su contingencia y mutabilidad. Aquél maneja generalidades, éste individualidades.

Al afirmar la posibilidad de una ciencia de lo individual, Windelband daba un paso serio que la tradición, a partir de Aristóteles, vedaba.

¿Cómo es posible la ciencia de lo individual, de lo único e irrepetible? Para dar respuesta a esta cuestión Windelband recurre a la teoría de los valores.

Un acontecimiento es histórico cuando se relaciona directa o indirectamente con valores. De tal modo que sólo merecen quedar en el recuerdo, en la historia, aquellos sucesos en que se encarnan valores universalmente válidos.

La presencia del valor es el elemento que confiere posibilidad a un conocimiento de lo individual con carácter de ciencia, ya que ése es un elemento universal.

Para Windelband, el concepto de valor es el único factor que hace posible la historia como ciencia. Sólo a través de los valores encarnados en la cultura podemos obtener un principio definido para seleccionar los acontecimientos y, así, establecer la concepción de una individualidad histórica, susceptible de un tratamiento objetivo. Los valores representan la única condición de posibilidad de la historia como ciencia, con validez objetiva.

Heinrich Rickert (1863-1936)[9]

Profundiza y sistematiza los temas trabajados por Windelband; a partir de su división de las ciencias en nomológicas e idiográficas, Rickert señala una doble distinción, por un lado entre pensamiento generalizador y pensamiento individualizador, y por otro, entre pensamiento valorizador y pensamiento no valorizador.

Combinando estos dos tipos de pensamiento Rickert obtiene cuatro clases de ciencia: 1ª No valorizadora y generalizadora, o ciencia natural pura; 2ª No valorizadora e individualizadora, o ciencia cuasi-histórica de la naturaleza (geología, biología evolucionista); 3ª Valorizadora y generalizadora o ciencia cuasi-científica de la historia (sociología, económica), y 4ª Valorizadora e individualizadora o historia propiamente dicha.

[9] *El objeto del conocimiento* (1892), *Los límites de la formación del concepto científico* (1896-1902), *Ciencia cultural y ciencia natural* (1899), *Los problemas de la filosofía social* (1905), *La filosofía de la vida* (1920), *Sistema de filosofía* (1921), *Kant como filósofo de la cultura moderna* (1924), *Problemas fundamentales de la filosofía* (1934), *Inmediatez y significado* (colección póstuma de ensayos) 1939.

En los extremos de esta clasificación se encuentran, por un lado, el pensamiento arbitrario y abstracto, simple manipulación de conceptos artificiales, en opinión de Rickert, los cuales forman una red de fórmulas construidas por el pensamiento ya que la naturaleza, la realidad, no consiste en leyes sino en hechos individuales. En el otro polo se localiza el conocimiento verdadero y concreto de la realidad, el conocimiento de la realidad en su existencia individual.

Así, mientras que para los miembros de la Escuela de Marburgo el único tipo de conocimiento verdadero es la ciencia natural, Rickert la convierte en un juego arbitrario de abstracciones. La historia no sólo es una forma posible y legítima de conocimiento, sino que es un conocimiento genuino y superior al que proporciona la ciencia natural.

Rickert utiliza, en su clasificación de las ciencias, dos criterios. Atendiendo a los objetos que tratan las ciencias, es decir, desde un punto de vista material éstas se clasifican en naturales y culturales. Desde el punto de vista formal, en aquellas que siguen el método naturalista y las que emplean el método histórico.

La oposición material naturaleza-cultura la fundamenta Rickert en la presencia o ausencia de valores. La naturaleza es ajena a los valores, la cultura es su encarnación. Si un objeto encarna valor es producto de la naturaleza, si la naturaleza es concebida en función de valores, se crea cultura.

El método determina la oposición formal entre ciencias naturales y ciencias culturales.

Para Rickert, como para todos los neokantianos, el conocimiento no es copia sino transformación; por lo tanto, las ciencias necesitan de un principio de selección para separar lo esencial de lo accidental, y del carácter del método dependerá lo que se considere importante.

Para la ciencia natural lo esencial de los objetos es lo que tienen de común con otros objetos; lo puramente individual es inesencial. Su método es generalizador.

Pero, además del procedimiento generalizador de las ciencias naturales existe otro proceder científico, distinto formalmente del que emplea la ciencia natural, que no se propone establecer conceptos universales y leyes, sino exponer la realidad en su individualidad. Éste es el método con que opera la historia.

Sin embargo, la conceptuación individualizadora no indica qué acontecimientos deban seleccionarse, y la historia no expone sin más la realidad individual. Es preciso un criterio de selección el cual reside, según Rickert, en los valores.

Los objetos que queremos conocer en su individualidad histórica son los bienes, las realidades que encarnan valores. Aquel objeto o proceso en el que no aparece un valor no nos interesa en su individualidad, sino como ejemplar de un concepto universal.

Las ciencias históricas distinguen entre individualidad con significación e individualidad que simplemente expresa una diferencia. Esta última no forma parte de ninguna ciencia; la individualidad con significación, en la cual se encuentra un valor, forma parte de la historia.

De tal modo, para Rickert el procedimiento individualizador de la historia es un proceso avalorativo, de reconocimiento de valores, no de valoración o establecimiento de valores. Es decir, el historiador no valora —como ya lo había señalado Windelband—, no lleva a cabo un acto práctico de atribución de valor, sino reconoce una referencia de los objetos a valores.

La conceptuación histórica, la ciencia de lo individual, es entonces posible en virtud de la avaloración, del reconocimiento de valores. El valor se convierte así, en el a priori de las ciencias culturales; representa la condición de posibilidad de un conocimiento objetivo de lo singular, y la hace merecedora de la misma dignidad que posee la ciencia natural.

Ocaso del neokantismo

Las Escuelas de Marburgo y Baden representaron el punto más alto de desarrollo del neokantismo, que de 1870 a 1920 tuvo la hegemonía en la vida académica de Alemania. Cada una de ellas entendió el mensaje kantiano a su manera.

Los de Marburgo subrayaron el aspecto epistemológico, de teoría de la ciencia, del kantismo; los de Baden vieron un peligro para la filosofía en circunscribirla al análisis de la ciencia; su tarea, según la entienden ellos, es la totalidad de la cultura.

El ocaso del neokantismo se inicia a partir de 1914 aproximadamente, como resultado de la convergencia de factores tanto políticos como culturales.

El nacional socialismo llevará a cabo una persecución enconada de los neokantianos, la mayoría de ellos de origen judío.

Por otra parte, otras corrientes filosóficas irán empujando al neokantismo hacia una posición de retaguardia; los representantes de la fenomenología, por ejemplo, tomarán las cátedras antes en manos de los neokantianos. Contribuye también a este desplazamiento no tanto que sus integrantes hayan muer-

to, cuanto que han buscado otras formas de conocimiento, como E. Cassirer.

Con el ocaso del neokantismo no ha cesado la influencia de Kant. Aun en el tomismo moderno es posible encontrar interpretaciones y desarrollos del método trascendental, abrigando el propósito, nada kantiano, de establecer una metafísica sistemática con pretensiones científicas.

NEOHEGELIANISMO

La presencia del pensamiento de Hegel se ha dejado sentir no sólo en la vida del filósofo, sino también a lo largo de todo el siglo XX.

Los que han seguido los pasos de Hegel han recorrido caminos diversos; a partir de las mismas premisas han arribado a conclusiones divergentes, en parte por el condicionamiento histórico, pero quizá, en mayor medida, por la presencia de contradicciones en el seno mismo del sistema hegeliano.

A fines del siglo XIX y principios de éste, en un periodo de transición entre ambas centurias, resurge la filosofía de Hegel bajo la forma de neohegelianismo, es decir, un movimiento que asume el idealismo absoluto del maestro de Stuttgart.

Los dos grandes centros del neohegelianismo propiamente dicho son Inglaterra e Italia.

En la segunda mitad del siglo XIX James Hutchison Stirling afirmaba en su libro *The Secret of Hegel* (1865) que el filósofo alemán era para la época moderna lo que Aristóteles para la antigüedad: el compendio de todo lo valioso en una visión unificada de las cosas.

Con la obra de Stirling se introduce la filosofía de Hegel en Inglaterra, a la vez que marca la aparición de una primera generación de hegelianos: Thomas Hill Green, John Caird y Edward Caird, quienes asumen el idealismo tanto en su expresión kantiana como hegeliana. La segunda generación de hegelianos agrupa a la primera de neohegelianos, cuyas figuras más destacadas son Francis H. Bradley y Bernard Bosanquet.

En Italia, también en la segunda mitad del siglo XIX, revive el interés por la filosofía de Hegel a través de la obra de Augusto Vera y Bertrando Spaventa, quienes difunden aquélla desde la Universidad de Nápoles. Sin embargo, la originalidad y fuerza del hegelianismo en Italia no se da sino con dos neohegelianos: G. Gentile y B. Groce.

Benedetto Croce (1866-1952)[10]

No se inicia en la filosofía como hegeliano sino como estudioso del marxismo a través de la influencia de A. Labriola. Resultado de este contacto con la filosofía de Marx es su libro *Materialismo histórico y economía marxista.*

El interés de Croce por Hegel lo suscita su joven contemporáneo G. Gentile. Fruto del examen de la filosofía hegeliana es *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel.*

Lo "muerto" de Hegel, según lo entiende Croce, es la posibilidad de una naturaleza como algo diverso del espíritu, la confusión del nexo de los distintos con la dialéctica de los opuestos. Lo "vivo" es el odio de Hegel a lo abstracto e inmóvil, la primacía del pensamiento en la comprensión de la realidad y el descubrimiento del espíritu.

Para Croce no hay más que una realidad: el espíritu. La idea absoluta no es más que el proceso total de la realidad.

La autorrealización del espíritu se lleva a cabo para Croce, en cuatro fases consecutivas, las cuales se reagrupan en dos formas fundamentales: teórica y práctica.

En la esfera teórica el espíritu se conoce a sí mismo. En la primera fase o fase estética se da un conocimiento intuitivo, un conocimiento de lo individual. En la fase lógica, el espíritu toma conciencia de la unidad de lo universal y lo concreto.

Las fases económica y moral constituyen la forma práctica, en la cual el espíritu se quiere a sí mismo. En la económica, el espíritu quiere lo individual tal como se manifiesta en la lucha por la vida. En la fase moral, el espíritu somete lo singular a lo universal, tal como sucede en la conducta moral que es volición de lo universal.

Sobre este marco general de una fenomenología del espíritu, Croce destaca el primer momento de la forma teórica, es decir, la fase estética y el devenir del espíritu, la historia. Los dos problemas, estético e histórico, constituyen el meollo de la filosofía de Croce.

[10] *Materialismo histórico y economía marxista* (1898), *Estética como ciencia de la expresión lingüística general* (1902), *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel* (1908), *Filosofía de la práctica, economía y ética* (1909), *Lógica como ciencia del concepto puro* (1909), *Problemas de estética* (1910), *Breviario de estética* (1912), *Teoría e historia de la historiografía* (1917), *Nuevos ensayos de estética* (1920), *Últimos ensayos* (1935), *La poesía* (1936), *La historia como pensamiento y como acción* (1938), *El carácter de la filosofía moderna* (1940), *Aesthetica in nuce* (1946), *Filosofía e historiografía* (1949).

El arte es para Croce el primer momento del espíritu en su fase teórica o contemplativa; es una comprensión intuitiva de lo singular.

El filósofo italiano comparte con la estética idealista un rasgo común: considerar a la experiencia estética como un tipo de cognición. La experiencia estética es una forma primitiva de experiencia cognitiva, una forma no conceptual de conocimiento.

En su *Estética,* Croce señala que hay dos tipos de conocimiento: intuitivo —que produce imágenes— y lógico —que da lugar a conceptos—; conocimiento por la fantasía o conocimiento por el intelecto; conocimiento de lo individual o conocimiento de lo universal; de las cosas singulares o de sus relaciones; conocimiento productor de imágenes o productor de conceptos, o lógica o arte.

El arte es para Croce intuición lírica, intuición pura, síntesis a priori de sentimiento e imagen.

Todo arte, por esencia, exige la presencia de dos elementos: un conjunto de imágenes y un sentimiento que las anima. Estos dos factores no actúan como hilos separados en la trama del arte, sino que el sentimiento (la mente como un todo con sus pensamientos pasados, voliciones, etcétera) se convierte totalmente en imágenes, y así, en un sentimiento contemplado.

El arte no es ni sentimiento ni imagen, ni la suma de ambos, sino "contemplación del sentimiento", "intuición lírica", o lo que es lo mismo, "intuición pura", libre de toda referencia crítica acerca de la realidad o irrealidad de las imágenes que capta.

La intuición, que no debe confundirse con la sensación ni con la percepción, está, para Croce, inseparablemente vinculada a la expresión. Intuición = expresión; una intuición sin expresión es nada.

Al establecer la equivalencia intuición-expresión, Croce niega que el arte consiste sólo en contenido o sólo en forma. El acto estético no es emocionalidad no elaborada, es decir, materia o contenido; pero tampoco es simple forma, actividad espiritual de expresión. En el acto estético, la actividad expresiva no se añade a la impresión, sino que las impresiones brotan de la expresión elaboradas y formadas.

En la medida en que el arte es síntesis a priori de sentimiento e intuición, el error en esta actividad no se origina en una expresión defectuosa de una intuición totalmente formada, sino más bien se trata de una impresión que no ha sido totalmente intuida. Queda así descartada, dice Croce, la posibilidad de haber ideado una gran pintura pero no saber pintarla.

Si tan pronto se tiene una intuición se crea su expresión, no existe diferencia esencial, en cuanto a calidad, entre la intuición artística y la intuición común. Ambas intuiciones se distinguen no intensiva sino extensivamente. La intuición de un cantar amoroso del pueblo, señala Croce, puede ser intensivamente perfecta en su simplicidad, aunque extensivamente más restringida que un canto amoroso de G. Leopardi. De tal modo, entre el genio artístico y el hombre común no hay más que una diferencia cuantitativa.

Por otro lado, cuando Croce identifica la intuición con la expresión cuida distinguirla de la comunicación.

Una poesía alcanza su plenitud cuando el poeta la ha expresado en palabras. Cuando busca que entren en contacto con ella otros hombres, al ponerla en signos de escritura o de imprenta, da lugar a una fase muy importante desde el punto de vista social y cultural de carácter práctico, pero no estético.

El trabajo de comunicación, de fijación de la intuición en un objeto material, es una labor de conservación y divulgación de las imágenes-expresiones con el concurso de la técnica, que no añade valor a éstas. Las obras de arte, afirma Croce, no existen en los cuadros, esculturas, trabajos literarios, sino en las almas que las crean o las vuelven a crear.

El otro gran tema de la filosofía de Croce es la historia.

Parte de la cuestión de si la historiografía es arte o ciencia. Para resolver este problema Croce determina el contenido de los conceptos "arte" y "ciencia".

El arte, como ya hemos indicado, no es un medio para dar y recibir placer sensorial, sino una forma de conocimiento; visión intuitiva de la individualidad.

La ciencia, por su parte, es conocimiento de lo universal; su tarea es construir conceptos generales y establecer relaciones entre ellos.

La historiografía no es para Croce conocimiento de generalidades, como la ciencia, sino conocimiento de lo individual, como el arte.

La historia no es una ciencia, ni siquiera una "ciencia descriptiva" como se la ha considerado en algún momento, pues por ser descriptiva, señala Croce, no puede ser ciencia. Con ello, el filósofo italiano afirma la autonomía de la historia y su irreductibilidad a la ciencia, a cualquier tipo de ciencia.

La historia no tiene por qué subordinarse a la ciencia. Por lo contrario, Croce ve una dependencia de la ciencia en relación a la historia, en tanto que ésta le proporciona su material, pues la ciencia maneja hechos históricos, hechos dados en el tiempo.

La historiografía no es ciencia sino más bien arte en tanto que su misión es narrar hechos individuales, contemplarlos. El artista y el historiador tratan con individualidades.

La historia, escribe Croce en su obra *La historia subsumida bajo el concepto general de arte,* es arte en tanto que ambos se dirigen a la intuición de lo individual; pero es un tipo peculiar de arte.

La intuición del artista no requiere consideraciones acerca de la verdad o falsedad de aquello que intuye; el historiador además de intuir lo individual, tiene que asegurarse de que aquello que "ve" es verdadero.

La historiografía, señala Croce en su *Estética,* exige distinguir entre lo real y lo irreal; en la actividad artística es irrelevante tal consideración.

Con las aportaciones de Croce a la estética y a la historiografía, llega a la cúspide el movimiento neohegeliano en Italia; aunque no los estudios de la obra de Hegel en este país y en el mundo entero.

En el siglo XX pervive la influencia del maestro del idealismo absoluto en pensadores de las más diversas tendencias, a la vez que suscita la investigación.

En Dilthey es posible encontrar elementos de la filosofía hegeliana, así como en Nicolai Hartmann. La primera generación de hegelianos se preocupó por establecer los vínculos entre Kant y Hegel, en la actualidad las investigaciones de los marxistas se orientan, principalmente, a la búsqueda de coincidencias entre la obra de Hegel y los primeros escritos de Marx. Aun existencialistas, fenomenólogos y filósofos analíticos, han mostrado interés por la filosofía de Hegel, interés al que han contribuido los estudios, por ejemplo, de J. Hippolite y de A. Kojève.

BIBLIOGRAFÍA

Neokantismo:

DUSSERT, Henri, *L'Ecole de Marbourg.* París, P. U. F., 1963.

NATORP, Pablo, *Kant y la Escuela de Marburgo.* México, UNAM, 1956, Col. Filosofía y Letras, núm. 23.

RICKERT, Heinrich, *Introducción a los problemas de la filosofía.* Buenos Aires, Editorial Nova, 1961.

———, *Ciencia cultural y ciencia natural.* España Espasa-Calpe, S. A., 1965, Col. Austral, núm. 347.

WINDELBAND, Wilhem, *La filosofía de la historia.* México, UNAM. 1958, Col. Filosofía y Letras, núm. 32.

Neohegelianismo:

CROCE, Benedetto, *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel.* Buenos Aires, Ediciones Imán, 1943.

———, *Aesthetica in nuce.* Buenos Aires Editorial Interamericana, 1943, Col. Vida del Espíritu.

———, *Teoría e historia de la historiografía.* Buenos Aires, Editorial Escuela, 1955.

———, *La historia como hazaña de la libertad.* (Título original: *La historia como pensamiento y como acción*) México, FCE, 1960, Col. Popular, núm. 18.

———, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general.* Buenos Aires, Nueva Visión 1962.

HARTMANN, Nicolai, *La filosofía del idealismo alemán.* Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1960, t. II.

SERREAU, René, *Hegel y el hegelianismo.* Buenos Aires, EUDEBA, 1968, Col. Los Indispensables, núm. 126.

historicismo o historicidad

María Rosa Palazón M.

En el presente ensayo se ubican bajo el rubro de "historicismo" o "historicidad"[1] las tesis coincidentes de Wilhelm Dilthey, (1833-1911) José Ortega y Gasset (1883-1955) y Oswald Spengler, (1880-1936) omitiendo una exposición en detalle de las particularidades de los respectivos sistemas que nos legaron.

I. LA HISTORICIDAD

La primera pregunta que debemos plantearnos es qué se entiende por "historicidad" o "historicismo". Los tres filósofos de que nos ocupamos consideran que tanto las creaciones del hombre como éste mismo son producto de una situación específica, es decir, que están imbricados en la historia. Ortega escribe: "La vida humana es lo que es en cada momento, en vista de un pasado que en el presente perdura y prepetúa. Para denominar este carácter de nuestra realidad no tenemos otra palabra que 'historicidad'."[2] Ampliando las teorías de su maestro Dilthey nos dice que las ideas o pensamientos están irremediablemente adscritos a una circunstancia: ningún proyecto que asuma una sociedad, por citar un caso cualquiera, puede suponerse fuera del contexto que lo propició, fuera del ámbito en que vio la luz.

Dilthey, Ortega y Gasset y Spengler recalcan que cuando se inquiere el porqué de una situación concreta, la respuesta se encuentra en la trayectoria humana, en la serie dialéctica de sus experiencias. Dicho de otro modo, es preciso contar una historia, narrar que este país, por ejemplo, hace tales cosas porque antes hizo tales otras.

Así pues, en el instante en que planeamos "encontrarnos" con nosotros mismos, estamos obligados a ocuparnos de lo que

[1] Se puede usar indistintamente "historicismo" o "historicidad" porque ambos términos significan que la realidad humana es histórica.

[2] Ortega y Gasset, *La historia como sistema,* Ediciones de la Revista de Occidente, Col. El Arquero, Madrid, 1966, 5ª. ed., p. 99. La primera edición de este libro fue de 1935. Las obras princiaples de Ortega son: *Meditación del Quijote* (1914), *España invertebrada* (1922), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *La deshumanización del arte* (1925), *La rebelión de las masas* (1930), *Esquema de las crisis* (1924), e *Ideas y creencias* (1942), sin olvidar *La historia como sistema.*

nos aconteció, a hallar la "razón histórica". (No una razón extrahistórica que parece imponerse al devenir, sino la que se extraiga de este mismo en cada caso. En oposición a Hegel, aseguran que la historia no tiene ningún absoluto fuera de ella.) Razones históricas son los porqués de algo. Mas no los porqués mecánicos de las ciencias naturales, sino que comprenden el cómo, el cuándo, el dónde y el para qué.

Nos impone el deber de adquirir el "sentido histórico": saber que somos miembros de un ciclo vital más amplio. Sentido del que careció la cultura griega, que suponía al mundo como algo acabado: le faltaba la noción del pasado como una perspectiva creadora del orden actual y futuro.

Los griegos creían en el cosmos, una imagen del universo que no va siendo, sino que es. En contraposición, nuestros pensadores están convencidos de que el pasado es un organismo de siglos y milenios que configuran al hoy.

Se llega al autoconocimiento por un rodeo, subraya Ortega. Al hacernos verosímiles los supuestos en que vivió el antepasado, por repercusión asimos los supuestos tácticos en que nosotros mismos nos mantenemos: "El sentido histórico es, en efecto, un sentido, una función y un órgano de la visión de lo distante como tal. Representa la máxima visión de sí mismo que es posible al hombre y, a la vez, por retroefecto, la última claridad sobre sí que el hombre individual puede alcanzar."[3]

La claridad obtenida sobre nuestros límites es la manera de trascenderlos, de abrirnos los horizontes sobre nuestro propio ser. Demos un giro para entendernos mejor. Ortega y Gasset asegura que el hombre es un "peregrino del ser", un "emigrante" que perennemente se está realizando, teniendo como único "ser ya" su pasado, lo que ha sido y no volverá a ser. A guisa de ejemplificación escribe que un europeo podrá asumir una u otra estructura económica, pero nunca volverá a ser feudal, si bien el feudalismo persiste superado en su antítesis, el capitalismo. Por ende, al conocer esto ya sabemos por vía negativa una de las fronteras que se ha dejado atrás y que nunca regresará.

Nuestros filósofos, enemigos declarados de cualquier concepción estatizadora del hombre —del cosmos—, nos conminan a que cobremos conciencia de que el ayer perfila al hoy, y de que conociendo el pretérito nos comprendemos mejor.

II. LA VIDA

En el inciso anterior se ha empleado con gran libertad el

[3] *Ibid.*, p. 92.

concepto "ser"; no obstante, a partir de las cosmovisiones griegas ha adquirido el significado de algo fijo e invariable.

Dilthey, Spengler y Ortega están en contra de imponer esencias inmóviles, inespaciales e intemporales al hombre porque carece de identidad constitutiva, excepción hecha de lo que ya hizo, de aquello que dejó atrás. Por lo tanto, hay que buscar en los textos que analizamos uno que refleje mejor ese fluir que aúna lo presente con lo pretérito. "Y como el término 'ser' está irresistiblemente ocupado por su significación estática tradicional, convendría libertarse de él. El hombre no es, sino que 'va siendo' esto y lo otro."[4] "Pero el concepto 'ir siendo' es absurdo: promete algo lógico y resulta, al cabo, perfectamente irracional. Ese 'ir siendo' es lo que, sin absurdo, llamamos 'vivir'. No digamos, pues, que el hombre *es*, sino que *vive*." [5] Aceptamos la palabra "vida" porque es preciso concebirla por atributos distintos siempre que se nombra. Retrata la idea de un curso que se llena constantemente de realidades.

En *La decadencia de Occidente,* Splenger afirma que se asemeja a "producirse". Está siempre en "ejecutividad", en creación. Es devenir que acumula y estructura percepciones, sensaciones y voliciones.

En *El mundo histórico,* Dilthey apuntó que hay un nexo parecido tanto en la existencia individual como en la colectiva: "tenemos un nexo vivible que enlaza a los miembros del curso vital desde el nacimiento hasta la muerte".[6]

En rigor, los miembros del curso vital son las "vivencias": "Vivencia es, en primer lugar, la unidad estructural de actitud y contenido. Mi actitud perceptiva junto con su relación con el objeto, es una experiencia."[7]

A estas alturas ya tenemos un pequeño esquema: la vida de los seres humanos está constituida por vivencias unificadas.

[4] *Ibid.,* p. 48.

[5] Dilthey, *El mundo histórico,* rev., prol. y notas de Eugenio Imaz, FCE, Col. Obras de Dilthey, núm. 7, México, 1944, p. 92. La primera edición de este libro fue de 1910. Además de ésta, las obras principales de Dilthey son: *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), *Fantasía, poética y locura* (1886), *La fantasía poética. Materiales para una poética* (1887), *Contribuciones a la solución del problema del origen de nuestra creencia en la realidad del mundo externo y su justificación* (1890), *Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica* (1894), *Contribuciones al estudio de la individualidad* (1896), *Origen de la hermenéutica* (1900), *Vivencia y poesía* (1905), *La esencia de la filosofía* (1907), *La estructura del mundo histórico en las ciencias del espíritu* (1910), *Los tipos de la concepción del mundo* (1911).

[6] *Ibid.,* pp. 92-93.

[7] *Ibid.,* p. 31. En sentido más restringido, "vivencia" es el apercibirse o cerciorarse de estados psíquicos.

Lo que sucedió en el pasado o sucede ahora depende de esas vivencias. Descubrirlas arrojará claridad sobre lo que fue (vivió) y sobre aquello que es (que vive).

III. EXPRESIONES

Ortega y Gasset consigna que las personas tienen que hacerse la vida: imponerse programas de acuerdo con las circunstancias que les han tocado; llenarse de quehaceres que se objetivarán de una u otra forma.

De poco serviría que cada quien tuviera su vida y nunca la exteriorizase, que nunca viéramos sus frutos. Wilhelm Dilthey asevera que las vivencias tienen un fuerte impulso a expresarse, a crear símbolos, sean acciones o grandes y pequeñas plasmaciones del saber.

Una vez que se separan del sujeto creador, prosigue Dilthey, tales expresiones se desarrollan y ensanchan en el torrente del acontecer histórico, engendrando el espíritu objetivo. "Entiendo por espíritu objetivo las formas diversas en las que la comunidad que existe entre los individuos se ha objetivado en el mundo sensible."[8] De acuerdo al reto de las circunstancias, surgen, en quienes las experimentan, sentimientos de agrado o desagrado, de atracción o repulsa, que propician, en línea recta, actitudes volitivistas y una teleología inmanente.

Cada grupo social ha ostentado nexos finales. ¿Qué significa esto? Ilustremos con un ejemplo. En un país cualquiera existen jueces, abogados, litigantes, códigos y disposiciones jurídicas que corresponden al espíritu objetivo. "La comprensión histórica del derecho que se dé en una comunidad semejante, en una época determinada, consistirá en el regreso de ese aparato externo a la sistemática espiritulidad de los imperativos jurídicos producida por esa voluntad colectiva."[9]

Spengler repite a Dilthey sustituyendo la terminología de "espíritu objetivo" por la de "alma de las culturas" (y supone que germinan, maduran, se marchitan y desaparecen). Ratifica que las gentes inmersas en un contorno se mueven teleológicamente: planteándose metas y orientándose a su consecución.

En *La historia como sistema,* Ortega y Gasset redondea estas consideraciones al constatar que esos planes tienen que ver con la "vigencia" o creencias colectivas que gravitan sobre cada conglomerado humano. Aquí nos ofrece postulados que

[8] *Ibid.,* p. 232.
[9] *Ibid.,* p. 105.

van más allá del cuadro estricto que podría dar un mero repetidor de Dilthey.

A su juicio, las ideas finalísticas tienen que ver con las creencias, ingrediente esencial de las situaciones que envuelven a los seres humanos. O sea, éstos tienen que estar en algunas creencias, y el desarrollo de sus quehaceres depende de ellas: los cambios más decisivos que han aparecido en el transcurso de los tiempos se deben a cambios de creeres.

Según el periodo que nos ocupa, nos percatamos de que unas creencias se intensifican mientras otras sufren un debilitamiento. Unas bastan para vivir, es decir, orientan constantemente los quehaceres porque son presencias permanentes. Son las creencias vivas o fe viva. Una fe es inerte o creencia muerta cuando, sin haberla abandonado, o estando todavía en ella, no actúe eficazmente.

Las creencias están ordenadas en una jerarquía. Otra clasificación que Ortega propone es la siguiente: creencias básicas o fundamentales y creencias derivadas o secundarias.

Fe básica o derivada, muerta o viva, constituye el ordenamiento mínimo que impide que haya una pululación ininteligible de creeres que hagan la vida indescifrable: "El diagóstico de una existencia humana —de un hombre, de un pueblo, de una época— tiene que comenzar filiando el sistema de sus convicciones y, para ello, antes que nada, fijando su creencia fundamental, la decisiva, la que porta y vivifica las demás."[10]

Al conjunto de creencias imperantes en una sociedad Ortega lo llama "el dogma social", la "vigencia", el "repertorio". Con esta última palabra indica que no poseen necesariamente una articulación lógica, sino que la mayoría de las veces son incongruentes, contradictorias o, por lo menos, inconexas. Lo que no obsta para que tengan una articulación vital: unas se apoyan en otras combinándose y propiciando las más variadas expresiones, los más variados quehaceres.

Por último, los tres nos dicen que los senderos que tomen las expresiones son imprevisibles (sí retrodecibles) puesto que carecen de la periodicidad o repetición propias de lo físico.

IV. VIDA Y NATURALEZA

Ahora bien, Dilthey, Ortega y Spengler sostienen que "vida" y "naturaleza" son contraconceptos porque si en aquélla no hay reiteración, en ésta no se imponen metas o direcciones en vista de los intereses compartidos: "la historia, empero, es el

[10] Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 60.

acontecer actual, disparado hacia el futuro y con la vista vuelta al pasado. La naturaleza... tiene el carácter de extensión, no el de la dirección."[11]

Los tres filósofos que estudiamos sostienen que no podemos trasladar la concepción físico-matemática —abstracta e inmóvil— a una vida dominada por el sino y por la sucesión de hechos que ostentan un nexo final.

Dilthey dice que las ciencias naturales construyen, esto es, aislan ciertos hechos o partes de éstos y buscan regularidades mecánicas, causales, haciendo caso omiso del resto de fenómenos que acompañan a tales mecanismos. Su material de análisis, además, no cuenta con la dirección surgida, en última instancia, de las voliciones. "En el mundo histórico no existe ninguna causalidad científico-natural porque causa, en el sentido de esta causalidad, implica que provoque efectos necesariamente, con arreglo a leyes; la historia sabe únicamente de relaciones de hacer y padecer, de acción y reacción."[12]

Podríamos hacer de Spengler esta cita diltheyana. Para éste la historia no versa sobre objetos físicos y, por lo mismo, es un error grave aplicar al acontecer humano los principios legales de lo sujeto a la necesidad. "El mundo del azar es el mundo de las realidades singulares... Ellas forman, en fin, el pasado que nosotros contemplativamente podemos revivir con fruición o con dolor. El mundo de las causas y de los efectos, en cambio, es el mundo de las permanentes posibilidades, mundo de verdades intemporales que conocemos por distinciones y análisis."[13]

La historia, sigue diciéndonos, no buscará jamás regularidades causales porque es una intuición del producirse singular (de una u otra cultura) e irreversible. Tiene cerradas las puertas de la *episteme* o ciencia en sentido legalista porque nos es imposible estatizar y abstraer lo que sustancialmente es mudable:

> querer tratar la historia *científicamente* es, en última instancia, una contradicción. La auténtica ciencia llega hasta donde llegue la validez de los conceptos "verdadero" y "falso"... así también la *ciencia preparatoria* de la historia: co-

[11] Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal,* trad. Manuel G. Morente, Espasa-Calpe, Col. Historia y Filosofía de la Ciencia, Serie Mayor, Madrid, 1966, 11ª ed., vol. I, p. 210. La primera edición de esta obra abarcó de 1918 a 1922. Otras de sus obras son: *Prusianismo y socialismo* (1920), *El hombre y la técnica* (1932) y *Años decisivos* (1933).

[12] Dilthey, *op. cit.,* p. 221.

[13] Spengler, *op. cit.,* p. 191.

lección, ordenamiento, distribución del material. Pero la visión histórica propiamente dicha *empieza* donde el material termina, y pertenece al reino de las significaciones, donde los criterios no son ya la verdad o falsedad... La naturaleza debe ser tratada científicamente; la historia, poéticamente.[14]

También Ortega se pronuncia en contra del fisicismo:

"La vida humana, por lo visto no es una cosa, no tiene una naturaleza y, en consecuencia es preciso resolverse a pensarla con cantegorías, con conceptos radicalmente distintos de los que nos aclaran los fenómenos de la materia. La empresa es difícil porque, desde hace tres siglos, el fisicismo nos ha habituado a dejar a nuestra espalda, como entidad sin importancia ni realidad, precisamente a esa extraña realidad que es la vida." [15]

V. CIENCIAS O ARTES DEL ESPÍRITU

En honor de la coherencia, Dilthey, Spengler y Ortega tienen que encontrar métodos y categorías radicalmente distintos a los usados por la física.

1. *El método comprensivo*

Antes de adentrarnos en esos problemas, urge poner de relieve que Dilthey echa mano del concepto "espíritu" para contraponerlo al de "naturaleza"; y las ciencias que tienen como trasfondo a la vida y a la historia (*res gestae*), las comprende bajo el nombre genérico de "ciencias del espíritu": economía, derecho, política, sociología, lingüística, psicología y la historia misma. La afinidad que las reúne es que se ocupan de lo propiamente humano: trabajan con las manifestaciones de la vida.

Pero ¿cómo es factible penetrar en aquello que no es explícito, en el interior de lo que acaece? Dilthey contesta que recurriendo a la comprensión de las huellas del espíritu o "expresiones": descubriendo en los objetos percibidos el contenido de vida o sentido simbolizado. Desde que las vivencias fueron objetivadas, quedó trascendida su privaticidad: "La elaboración conceptual que tiene por tema las vivencias se halla fundada, en su desarrollo histórico, en el 'comprender', que, a su vez, se basa en 'lo vivido.' "[16]

El meollo del acto comprensivo estriba en "re-vivir" o "representarse" aquel estrato espiritual que tuvo a bien expre-

[14] *Ibid.*, p. 141.
[15] Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 23.
[16] Dilthey, *op. cit.*, p. 33.

sarse, en adquirir conciencia del vivir original: exigencia primaria del conocimiento de lo humano.

Sólo hay un procedimiento de "re-vivificación", a saber: referir la expresión a las vivencias de quien las aprehende.

El imperativo que Dilthey nos pone al descubierto es la necesidad de traducirnos la vida ajena, de encontrarnos en el tú, de marchar hacia los otros retomando sus motivos, sus fines y sus ideales.

Nos estaría vedado hablar de comprensión cuando el hacer de los demás careciera de significación para nosotros: la amplitud de nuestros horizontes es proporcional a la extensión de nuestra experiencia. "El grado de comprensión depende del de afinidades entre las conexiones estructurales psíquicas."[17] Es decir, no entenderíamos una motivación si nunca la hubiésemos vivido.

Sin embargo, ahora se eleva ante nosotros una muralla en apariencia infranqueable: Al principio de este ensayo (véase el inciso I) se asentó que los espíritus están condicionados por la situación que los envuelve. Si ello es cierto, entonces se abre un abismo entre generaciones. Cada una tendrá sus peculiaridades y habrá obstáculos considerables para su intercomunicación.

Dilthey contrargumenta que la historia es "re-producible" porque hay una identidad de forma —"mismidad"—: cada alma conserva el pretérito en extractos, lleva en sí el mundo espiritual-histórico. Es un microcosmo que hace las veces de espejo al macrocosmo. "El individuo, como soporte y representante de las 'comunidades' que en él se entretejen, disfruta y capta la historia porque él mismo es un ser histórico."[18]

Al enfrentarnos con la tarea de comprender una vida individual se tienen que reducir sus expresiones al modo de sentir del que manaron. Esto es, hay que buscar su expansión en el círculo de lo común. Si, por ejemplo, queremos comprender a Bismarck, nos saltará a la vista que en él aparece un cruce de culturas, de nexos finales, y que forzosamente tenemos que hacer entrar en escena una consideración conectiva que vaya de lo singular a lo general: las expresiones particulares llevan la marca de familiaridad en el reino del espíritu objetivo. Es decir, tarde o temprano tendremos que comprender las objetivaciones históricas según su significado común, como expresiones del pueblo, como espíritu objetivo.

[17] *Ibid.*, p. 58.
[18] *Ibid.*, pp. 175-176.

Se argüirá que la sociabilidad humana obstaculiza la expresión de los estados internos auténticos —engaño consciente o inconsciente—, y que tal inhibición merma la seguridad que debe tener el intérprete respecto de lo expresado. Para Dilthey los problemas de esa índole desaparecen cuando se trata de las objetivaciones culturales permanentes: escritos que traslucen cierta idiosincrasia.

> La seguridad de esta experiencia general de vida es mucho mayor que la de las experiencias personales, porque los puntos de vista individuales se compensan recíprocamente y crece el número de casos que se hallan en la base de las inducciones. Por otra parte, en esta experiencia general se hace valer, con mucha más fuerza que en la experiencia individual, el carácter incontrolable de las fuentes de su saber acerca de la vida.[19]

"Interpretación" es la comprensión teórica de las manifestaciones de vida escritas o permanentemente fijadas. Y la interpretación es la base de la "hermenéutica".

Amén de la seguridad que obtenemos buscando lo compartido en los escritos, Dilthey declara que siempre se cae en lo colectivo porque hay "nexos efectivos", o sea, porque el todo —la finalidad que asume el grupo— condiciona la parte y viceversa: la parte no tiene significación sin el todo. En una fórmula se condensa lo anterior: sobre la "re-vivencia" de lo acontecido se levanta la conexión "intuitivo-conceptual" del mundo histórico-social del hombre.

Dilthey propone que las ciencias del espíritu vayan en pos de las relaciones estructurales o mutuas tramas teleológicas en que las vivencias individuales se enlacen. Urge, continúa diciendo, captar el significado de una vivencia con las otras vivencias del entorno.

Significado y comprender son términos correlativos: aquello que es comprensible tiene un significado y todo significado se nos abre en el acto de comprender. Otra manera de decir lo mismo es: comprender es la función espiritual por la que aprehendemos el significado de un conjunto de vivencias en las múltiples manifestaciones de la vida que nacieron en un lugar y en una etapa.

Las generalizaciones de que hemos menester para atrapar al espíritu objetivo surgen de la analogía y de la inducción. La inducción que se requiere no es paralela a la científico-natural, dado que no se infiere una ley general a partir de los

[19] *Ibid.* p. 156.

casos aislados e incompletos, sino que se deriva una "estructura" dentro de la cual los casos aislados se enlazan con otros significativamente. "Estructura significa un complejo de relaciones por el cual partes singulares de la conexión psíquica se hallan en recíproca referencia en medio del cambio de los procesos psíquicos, de la accidental coexistencia de elementos psíquicos y sucesión de las vivencias psíquicas."[20] Esta definición de los vínculos que se dan en una conciencia, es ampliable: los sentidos internos que motivaron expresiones afines están entrelazados y se refieren unos a otros.

En resumen, las ciencias del espíritu tienen que llegar a poseer los espíritus mediante revivir sus sentimientos, deseos y pensamientos, y luego colocarlos dentro de un orden conceptual que no es construido, sino extraído de las vivencias de los espíritus susodichos.

> En la naturaleza exterior ponemos, mediante el enlace de conceptos abstractos, una conexión debajo de los fenómenos. Por el contrario, en el mundo del espíritu, la conexión es vivida y comprendida. La conexión de la naturaleza es abstracta pero la conexión anímica y la histórica son vivas, saturadas de vida. Las ciencias de la naturaleza completan los fenómenos mediante la interpolación de pensamientos... Las ciencias del espíritu, por el contrario, ponen orden mientras se ocupan principalmente en retrotraer la realidad histórico-social-humana exterior a la vida espiritual de la que brotó. Así como en las ciencias de la naturaleza se buscan para la "individuación" razones explicativas hipotéticas, en las ciencias del espíritu se experimentan las causas de la misma en vivo.[21]

El paso de la expresión —lo externo— a lo interior mediante el comprender, método de las ciencias del espíritu, Dilthey y Spengler lo designaron como la "fisiognómica". *"La morfología de lo mecánico, de lo extenso, la ciencia que descubre y ordena las leyes naturales y los nexos causales se llama 'sistemática'. La morfología de lo orgánico, de la historia y de la vida, de todo lo que posee dirección y sino, se llama 'fisiognómica'."*[22]

Hagamos una reconsideración con una cita suficientemente repetitiva como para dejar en claro toda nuestra explicación previa:

[20] *Ibid.*, p. 19.
[21] *Ibid.*, p. 141.
[22] Spengler, *op. cit.*, p. 146.

tenemos que la conexión de vivencia, expresión y comprensión constituye el método propio por el que se nos da lo humano como objeto de las ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu. se fundan, por lo tanto, en esta conexión de vida, expresión y comprensión... Una ciencia corresponde al grupo de las ciencias del espíritu cuando su objeto nos es accesible mediante la actitud fundada en la conexión de vida, expresión y comprensión.[23]

La decadencia de Occidente es un libro muy próximo a *El mundo histórico* en varios planteamientos, aunque Spengler nunca lo confiese. El descubrimiento de la fisiognómica lo hace suyo; recalca que ha encontrado la antítesis de la sistemática o legalidad natural, y concede a ese hallazgo una importancia pareja al que tuvieron las teorías de Copérnico: "Pero, sobre todo, logré formular al fin la oposición que nos permite descubrir la esencia de la historia: la oposición entre *ciencia* y *naturaleza.*"[24]

Nos dice que mientras las ciencias naturales explicitan las impresiones sensoriales y las reordenan, la historia trata de comprender la existencia del universo a través de la propia vida del historiador.

Añade que el proceso antecede al producto. La historia se ocupa del proceso o vida, luego, aparece primero que las ciencias naturales, es la visión más "juvenil", con menos artificios; pero no por eso menos complicada: el producirse mismo sólo puede ser sentido en una aprehensión profunda y asaz inefable.

He aquí aquello que llamamos experiencia de la vida, conocimiento de los hombres. Conocer la historia es como conocer a los hombres, en el más alto sentido de la palabra. La pura imagen histórica no es vivible sino para quien la mira con esa mirada que penetra en lo íntimo de las almas.[25]

Spengler insiste en que cada individuo tiene una capacidad distinta para atrapar lo histórico. O sea, hay variaciones en el modo de compenetrarse con el devenir. Quien cultive la comprensión debe tener una sensibilidad interna y una intuición restrospectiva *sui generis,* y hacernos vivir cada transformación, cada hecho, *sub specie aeternitatis.*

La intuición retrospectiva tiene que dirigirse hacia las culturas. Éstas son macrocosmos repletos de símbolos afines. Las

[23] Dilthey, *op. cit.,* pp. 107-108.
[24] Spengler, *op. cit.,* p. 82.
[25] *Ibid.,* p. 90.

coincidencias que haya entre dos macrocosmos serán lo que determine el punto donde la comprensión acaba y se convierte en ilusión y engaño. Inconveniente que no impide que hagamos el esfuerzo de establecer contacto con la humanidad, y que ese esfuerzo acabe por permitirnos una mejor autocomprensión (véase el inciso 1).

En síntesis, los productos humanos que conforman una cultura, formas políticas, económicas, artísticas, científicas, religiosas y morales, son símbolos de una alma que el historiador tiene que penetrar en su significación fisiognómica.

Hasta aquí Spengler sigue más o menos al pie de la letra las argumentaciones de Dilthey; mas, en verdad, no lo sigue hasta sus últimas consecuencias. Hay una discrepancia fundamental en cuestión de terminología. Dilthey no tiene empacho en denominar "ciencias" a los saberes con pretensiones de validez que se atengan a la comprensión. Spengler reserva el nombre de "ciencia" para el conocimiento adquirido por mediación de leyes establecidas de acuerdo con el modelo que sigue la física. Y en sentido estricto, ése es el significado de ciencia o *episteme*: "Lo conocido... es sinónimo de lo mecánicamente definido, de lo fijado de una vez para siempre, de lo estatuido. La naturaleza es el conjunto de *cuanto es necesario según leyes*. No hay más leyes que las *naturales*."[26]

En *La decadencia de Occidente* se nos hace notar, pues, que los acercamientos comprensivos a la vida no son ciencias, sino artes (esto lo adelantamos en una cita anterior). Artes de la historia. Al sostener esto Spengler tiene en mente a la literatura. Supone que al narrar la vida de los personajes inmersos en una cultura, esa bella arte usa de la endopatía: "El artista, el historiador verdadero, contempla cómo las cosas devienen en el rostro de la cosa contemplada."[27]

Veamos ahora las aportaciones de Ortega al respecto. En *La historia como sistema* nos dice que para internarnos en el universo extraño, en las vidas que no me están dadas, es preciso recordar que nos entendemos con nuestros coetáneos porque nos une una circunstancia común que sí nos es dada (véase el inciso 1). Asimismo, si deseamos compenetrarnos con los pensamientos y voliciones de los otros (deja de lado los sentimientos) tenemos que hacernos presentes sus circunstancias:

[26] *Ibid.*, p. 139.
[27] *Ibid.*, p. 148.

La idea es una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado, tendremos de ella sólo un perfil vago y abstracto.[28]

Si las ideas expresadas y las creencias son revividas por el historiador, es indispensable conocer el tránsito de la vida propia a otra contemporánea que no me pertenece, para que después entienda el paso de la propia a la extemporánea.

Son cuatro los pasos que se siguen:

1º En un primer instante solamente me es patente y conocida mi vida. Sin embargo, por lo pronto no la reconozco como mía, sino que me parece intercambiable con el resto de existencias que están ubicadas en su mismo contorno. Esto es, ignoro la exclusividad de la vida, que únicamente es mía en cada caso, y hago una identificación y proyección de vivencias que todavía están teñidas con una dosis abundante de ingenuidad. Es el estadio en que se piensa que quienes comparten algunas circunstancias conmigo sienten y quieren como yo.

2º Poco después se me revela que las vidas de los otros no me son presentes: de ellas solamente me llegan síntomas que muestran divergencias respecto a la mía y me hacen creer que son ocultas e impenetrables; el tú me hace percibir que no soy más que yo. El yo nace frente al tú y tras de él.

3º Posteriormente reintento asimilar el tú a mi vida: lo construyo como un *alter ego* a sabiendas que tenemos características disímbolas, aunque no todas son así, sino que también existen similitudes.

4º Finalmente, el prójimo, que ha sido parcialmente asemejado a mí, lo siento como el tú que es el otro; pero no irremisiblemente otro: en algunos aspectos podría ser yo. Es cierto que el tú no soy yo; pero de cualquier manera es mi prójimo.

Cuando el tú es un extemporáneo lo enfrento como un ser lejano a mí, sin que sea sencillo lograr la asimilación. El antepasado está adscrito a su tiempo y no puede evadirse de él. Así pues,

La visión del lejano como irremediablemente lejano, el descubrimiento de la "antigüedad" es la perspectiva, la óptica histórica. Supone, pues, la radical enajenación del antepasado. Mientras del prójimo espero siempre, últimamente, que llegue a ser como yo, frente al antiguo no tengo otro remedio que asemejarme imaginariamente a él, hacerme el *otro*.[29]

[28] Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 97.
[29] *Ibid.*, p. 91.

Ortega usa de "imaginación" o "intuición" en lugar de "comprender". Empero, su doctrina filosófica gravita sobre el mismo suelo diltheyano.

Nos asegura que logramos "enajenar" al antepasado porque en una etapa existen esquemas de situaciones con algún resquicio de parecido u homogeneidad, e inclusive esquemas (integrados de unos cuantos factores) que perviven a lo largo de la humanidad: "eso que entendemos —y que es sólo un fragmento borroso de la idea— lo entendemos gracias a que lo hemos referido a esquemas permanentes de humana situación".[30]

Las homogeneidades relativas tienen posibilidad de ser porque las ideas, las creencias y partes de las circunstancias previas perviven en su antítesis y en la síntesis posterior.

Un giro explicativo de lo anteriormente expresado es: merced a que las creencias se vuelcan en expresiones, el historiador revive lo que sucedió, aquello que tuvo una vida y no volverá a repetirse. Y puede hacerlo porque las circunstancias y las creencias perviven en él por obra de la cadena dialéctica que rige el suceder humano:

> La historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida. Es, pues, ciencia del más riguroso y actual presente... Lo opuesto, que es lo acostumbrado, equivale a hacer del pasado una cosa abstracta e irreal que quedó inerte allá en su fecha, cuando el pasado es la fuerza viva y actuante que sostiene nuestro hoy... El pasado no está allí, en su fecha, sino aquí en mí. El pasado soy yo —se entiende, mi vida.[31]

O sea, la misión del historiador es hacernos verosímiles las existencias ajenas y para ello no posee más instrumento que su vida: el intérprete universal.

2. *Categorías*

El desarrollo expositivo nos ha iluminado en lo que toca a las categorías que revelan un proceso y prestan la mayor utilidad a las ciencias del espíritu:

1) *Vida.* El concepto con mayor extensión o intensión (abarca a los que enumeramos a continuación), el más fundamental y andamiaje para las ciencias del espíritu.

2) *Circunstancia o situación.* Aquello que condiciona y envuelve a la vida.

[30] *Ibid.*, p. 98.
[31] *Ibid.*, p. 56.

3) *Temporalidad.* La circunstancia es variable y está condicionada por lo que fue, por su historicidad.

4) *Fin.* Con nuestra capacidad intelectual nos concientizamos de que ciertas circunstancias crean sentimientos de agrado o de repulsión, y nos orientamos a lograr ciertas finalidades que perpetúen el agrado y acaben con aquello que nos molesta: la vida está regida por la dirección.

5) *Valor.* Los fines no serían obtenidos sin la capacidad volitiva. Las metas fijadas engendran una escala de valores a la que nos afiliamos, y dialécticamente, los valores imponen nuevos fines.

6) *El significado.* Cada existencia individual y cada espíritu objetivo configuran un conjunto de vida y lo reflejan. La comprensión se encargará de destacar su significación o importancia: "Significación viene a ser la determinación del significado de una parte con respecto al todo, que surge sobre la base del nexo efectivo."[32]

VI. EL TODO

En las páginas de Dilthey así como en las de Ortega y Gasset se maneja un concepto que no se aborda explícitamente dentro de las categorías, y que, sin embargo, podría contarse perfectamente como una más. Nos referimos a la noción de "todo".

Las estructuras, que se hallan gracias a la comprensión de los testimonios, se ensanchan intermitentemente hasta desembocar en una estructura global o totalitaria. ¿Por qué? Porque al reconstruir una vida singular tendremos que observar cómo se entrelazan sus aspectos volitivos, afectivos e intelectuales. Al reconstruir esta estructura mínima desembocaremos en otra más amplia, a la que Dilthey le puso el nombre de "espíritu objetivo" (véase el ejemplo de Bismarck en el inciso v). Pero la cadena no se interrumpe aquí, sino que los espíritus objetivos se hallan interconectados a lo largo de la historia universal por razones dialécticas que vimos en su momento.

Como es palpable, el análisis de un tema pequeño nos eleva hasta las alturas de la totalidad o hasta la "estructuración del mundo histórico": "Con esta expresión figurada designo la conexión ideal según la cual sobre la base de la vivencia y de la comprensión, y una serie gradual de realizaciones, encuentran su saber objetivo acerca del mundo histórico."[33]

[32] Dilthey, *op. cit.*, p. 264.
[33] *Ibid.*, p. 108.

Las dificultades aún no acaban. En apariencia hemos caído en un círculo vicioso: no podemos comprender un testimonio vital si no estamos compenetrados con el todo en que se inscribe. Y ese todo es inaprehensible si no se comprenden sus partes.

Podríamos objetar que ninguna persona, o unidad psíquica, tiene capacidad suficiente como para internarse y asimilar cabalmente el todo. No obstante, esta réplica demostraría que no hemos entendido. Dilthey y Ortega pretenden que cada investigación habida dentro de las ciencias del espíritu contribuya con su perspectiva a esclarecer el panorama que avizora la vida humana. Las perspectivas reunidas nos otorgarán un amplio escorzo del universo del hombre, desde sus orígenes históricos hasta nuestros días.

Las perspectivas siempre son susceptibles de ahondarse para conseguir una comprensión mejor de aquello que fue, es o será:

> El comprender amplía constantemente el ámbito del saber histórico mediante el aprovechamiento más intensivo de las fuentes, mediante la penetración en un pasado hasta ahora incomprendido y, finalmente, por la marcha de la historia misma que va produciendo nuevos acontecimientos y así ensancha el objetivo de la comprensión misma.[34]

Efectivamente, Dilthey señala que cada investigador debe tener un saber —no exhaustivo— del conjunto de la época en cuestión, así como de la antecedente y de la posterior. Después estará en posibilidades de adentrarse en el círculo de lo particular. Entonces se irá topando con los nexos efectivos que reúnen las existencias, y, al comprenderlos, se le hará más diáfano lo particular.

Nótese cómo Dilthey parte de que el mundo es un nexo efectivo centrado en sí mismo, y de que cada caso individual se subsume en nexos efectivos porque tiene un centramiento en ciertos valores y fines.

> El mundo histórico como un todo; este todo como un nexo efectivo; este nexo como asignador de valores, proponedor de fines, en una palabra, creador; luego la comprensión de este todo por sí mismo; finalmente, el centramiento de valores y fines en períodos, en épocas, en la historia universal; éstos son los puntos de vista desde los que se ha de pensar la conexión buscada en las ciencias del espíritu.[35]

[34] *Ibid.*, p. 169.
[35] *Ibid.*, p. 180.

VII. RECAPITULACIÓN

Libros tan densos y visiones tan novedosas no son inteligibles con una sola lectura. Por ende, conviene recapitular enumerando, a grandes rasgos, lo que Dilthey y Gasset y Spengler niegan y afirman:

I. Niegan que existan razones extrahistóricas trascendentes a los hechos y a los hombres.

Luego afirman el inmanentismo. Nos exhortan a que encontremos en el devenir humano las razones que originaron uno u otro giro de los hechos.

II. Niegan que los individuos sean entidades sin relación de continuidad con sus congéneres anteriores y contemporáneos.

Luego afirman que el hombre es un ser en circunstancia.

III. Niegan la inmovilidad o eterna permanencia de ciertas propiedades del hombre (el ser).

Luego afirman que la vida se expresa.

IV. Niegan que la vida deje de exteriorizarse. Luego afirman que la vida se expresa.

V. Niegan que los hombres se escapen de la influencia social.

Luego afirman que la expresiones de vida tienen notas comunes ("espíritu objetivo o "alma de las culturas").

VI. Niegan que el hombre sea naturaleza o repetición necesaria.

Luego afirman que es vida y que se rige por la dirección: fines que se impone en vista de determinados valores y viceversa ("nexos finales" que por ser compartidos son "nexos efectivos").

VII. Niegan que las ciencias naturales y las que se ocupan de la vida o espíritu trabajan con materiales idénticos.

Luego afirman que los métodos físico-matemáticos son inaplicables a las ciencias de la vida o del espíritu, y proponen la revivificación (si el hombre es una unidad psíquica compuesta de lo intelectual, lo volitivo y lo afectivo, al adentrarnos en su historia tendremos que "comprender", "intuir" o "imaginar", esto es, representar los fundamentos de especie sentimental, volitiva y judicativa que hicieron posible ciertas manifestaciones de su vida).

VIII. Niegan que el pasado sea un pasado escrito. Es decir, que no se prolongue hasta el presente.

Luego afirman la dialéctica (la pervivencia y el cambio) que hace factible la comprensión de aquello que ya no existe.

IX. Niegan que las vidas estén radicalmente aisladas.

Luego afirman la necesidad de encontrar su enlace y agruparlos en estructuras.

X. Si niegan el aislamiento, que el pasado no perviva y que las vidas se mantengan incomunicadas.

Luego afirman que la historia debe enfocarse como un cúmulo de nexos efectivos hasta alcanzar la idea de un mundo totalitario, de un gran nexo efectivo.

El destino de las tesis anteriores, a las cuales no puede negárseles impacto, no es predecible todavía; pero ,cuando menos, fueron y son tenidas como verdad por varios pensadores de esta centuria:

> La vida es prisa y necesita con urgencia saber a qué atenerse y es preciso hacer de esta urgencia el método de la verdad. El progresismo que colocaba la verdad en un vago mañana ha sido el opio entontecedor de la humanidad. Verdad es lo que ahora es verdad, y no lo que se va a descubrir en un futuro indeterminado.[36]

APÉNDICE

LA NOCIÓN DE HISTORIA DE ARNOLD J. TOYNBEE

En su *Estudio de la historia,* Arnold J. Toynbee (1889-1976) logra hacer coherente el aparente caos de los hechos (*res gestae*) con inducciones, análisis y síntesis asaz minuciosos y completos. Sus comparaciones y su clasificación de la sociedades ilustra las apreciaciones previas en un grado superior al de la suficiencia.

A juicio de Toynbee, el adentrarse en el devenir humano nos concientiza de que las unidades a que el historiador tiene que abocarse no son las naciones porque ninguna posee autosuficiencia: no es factible comprender su historia particular sin una referencia constante a otras partes del mundo con las que están íntimamente engarzadas. Asimismo, las influencias exteriores que cada una recibe son mayores que aquellas que ejerce fuera de su ámbito.

Por ende, las unidades o campos primarios de estudio de la historia son los conjuntos de naciones o sociedades que tienen un gran radio de influjo y cuyas historias interconectadas son explicables por sí mismas: las sociedades o civilizaciones. La Gran Bretaña, por citar un caso cualquiera, pertenece a la civilización cristiana occidental.

[36] Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 19.

El Occidente en general conforma una clase homogénea porque se ha visto enfrascado en fuerzas actuantes que operan en cada uno de sus elementos constitutivos, porque el significado de la conducta de uno de sus países integrantes depende de la conducta similar o disímbola de los otros, y porque las respuestas que cada nación da a ciertos retos es un acontecimiento que afecta la existencia de la civilización entera.

Al explorar la génesis de las sociedades o civilizaciones, Toynbee comprueba que en ocasiones las presentes son filiales de otras que las precedieron. Así, la cristiana occidental es hija de la helénica. ¿Cuáles son las señales que nos orientan en la serie de sucesiones? Primero tenemos un Estado Universal. El Imperio Romano como corporización de la sociedad helénica sirve de ejemplo.

La civilización es una unidad orgánica cuyas actividades están vinculadas sutilmente. De ahí se sigue que cuando el Estado se universaliza, las sociedades primitivas que están bajo el yugo de la sujeción van adoptando paulatinamente un aspecto tras otro de esa cultura, originalmente extraña, hasta quedar asimiladas a ella: el Estado Universal impone orden y uniformidad:

Segundo, a la larga las instituciones del Estado Universal se esclerosan, dejando de ser esencialmente creadoras: momento en que la sociedad entra en declinación.

Tercero, hay un interregno en el que nace una civilización: el Imperio Romano fue precedido por unos tiempos revueltos que llegan hasta la Segunda Guerra Púnica. La franca decadencia que sufría la sociedad helénica por aquel entonces se detuvo momentáneamente gracias a la implantación del imperio susodicho; pero el mal era incurable y destruyó a éste y a la sociedad aludida. La caída del imperio se siguió por un interregno que comprende la total desaparición de la civilización helénica y el surgimiento de la occidentalidad.

Toynbee asegura que se observa empíricamente que las civilizaciones habidas hasta hoy en día han seguido las etapas de surgimiento, esplendor, decadencia y muerte.[37] El colapso se reconoce porque las acciones y los sentimientos característicos de los individuos durante la fase de crecimiento quedan reemplazados por sustitutos: el *élan* del ascenso, el sentido del estilo personal, deja paso al sentido de la promiscuidad, reconocible porque aparece: *a*) vulgaridad y barbarie en las ma-

[37] No es verdad que las civilizaciones sigan indefectiblemente este esquema. Tampoco es cierto que una vez que ha surgido una civilización debe crecer: hay civilizaciones detenidas, o fosilizadas.

neras del grupo dominante (imitan a sus dominados); *b*) vulgaridad y barbarie en el arte; *c*) *lingue franche* (confusión y competencia en las lenguas con la consiguiente degradación), y *d*) sincretismo en la religión (los que mandan intentan reconciliar las cosmovisiones teológicas más diversas, aumentando indiscriminadamente su panteón de dioses). En pocas palabras, la mímesis nivela, pone al ras, oscureciendo las personalidades.

Toynbee ataca la falsa concepción de que la etapa del crecimiento se distingue por la expansión militar y por el avance de la técnica: la primera puede ser síntoma de decadencia y la segunda frecuentemente se desarrolla cuando la civilización ya ha entrado en crisis.

El criterio válido para medir la pujanza es la "eterealización" o superación espiritual de los obstáculos materiales.

El periodo de avance se distingue porque hay una neta diferenciación entre los individuos creadores y sus seguidores. Aquéllos responden triunfantemente a las incitaciones sucesivas que se imponen a su comunidad (en la etapa de decadencia los personajes se manifiestan como salvadores de la humanidad, sin que resuelvan adecuadamente los retos).

Toynbee aclara que la desintegración no sigue un curso uniforme, sino que se alternan las caídas y recuperaciones. La única caída final es la destrucción del Estado Universal.

La época de la decadencia también está marcada por la aparición de un proletariado externo y de un proletariado interno. El segundo es la masa de desarraigados que no son motivados por los desafíos que sufre su civilización ni se empeñan en resolverlos.

El externo está formado por los vecinos que se convierten en un ingrediente más de la mayoría no creadora (téngase en cuenta que la sociedad en crecimiento irradia su influencia cultural y política en su entorno hasta una distancia indefinida).

Ambos proletariados son indentificables porque se sienten en la sociedad, pero no de la sociedad. Coinciden en su extrañamiento:

> cuando tratábamos de identificar tantas civilizaciones como sabíamos que habían existido, vimos que algunas de ellas se relacionaban con otras por un lazo que llamamos de "paternidad-y-filiación" y asimismo comprobamos que las pruebas de esta relación eran productos sociales característicos de una minoría dominante, un proletariado externo en que la sociedad "paterna" se fragmenta en el curso de su proceso de desintegración. Vimos que las minorías dominantes producían filosofías que daban inspiración a Estados universales,

que los proletariados internos producían religiones superiores, las cuales procuraban cobrar cuerpo en iglesias universales, y que los proletariados externos producían edades heroicas, que daban lugar a la tragedia de las hordas bárbaras.[38]

Para seguir nuestra exposición, y de acuerdo con las nociones que nos ha adelantado la cita anterior, es menester aclarar que después del interregno que mencionamos en líneas precedentes, aparece una iglesia universal que aúna al proletariado interno en contra de sus opresores. ¿Por qué surgen y arraigan esas religiones superiores? Por ciertas actitudes vitales, entre las que se cuentan: el arcaísmo —evasión en el pasado, intento de atrasar el reloj— y el futurismo —evasión en el porvenir, intento de tomar un atajo—. La espiritualización del arcaísmo o desapego del mundo y la espiritualización del futurismo o transfiguración son motores poderosos que reviven incansablemente a las religiones.[39]

Se acostumbra a ver a las iglesias que se concretan en cuerpos sociales decadentes como cánceres: su mismo surgimiento se debe a actitudes evasivas que propician la mansedumbre y en buena dosis destruyen el sentimiento de obligación social que debemos contraer con nuestro ahora vital. Pese a ello, Toynbee considera que las iglesias tienen facetas sumamente positivas dado que propician una moral nueva e incontables manifestaciones artísticas.

En la misma cita que transcribimos se alude a la *völkerwanderung* (migración de pueblos). Expliquemos. Cuando la civilización paterna sufre un colapso, establece una frontera militar que termina por ser estacionaria. Al llegar a este estadio, el tiempo obra a favor del proletariado externo que ha gravitado en torno a una cultura e imbuido de ella: los "bárbaros" se rebelan e invaden y devastan a la metrópoli.

[38] Toynbee, *Estudio de la historia* (2), compendio de D. C. Somerwell, vol. V-VIII, 2ª. ed., trad. Luis Grasset y Luis Alberto Bixio. Alianza Editorial, Sección Humanidades, El Libro de Bolsillo, 248, Madrid, 1971, pp. 291-292. Esta obra, constituida de diez volúmenes, fue editada de 1934 a 1954. Las otras obras principales de Toynbee son: *El pensamiento histórico griego* (1924), *La civilización puesta a prueba* (1948), *El mundo y el Occidente* (1953), *La religión vista por un historiador* (1953) y *El cristianismo y las otras religiones del mundo* (1958).

[39] Se dan cuatro modos de vida: 1) abandono y dominio de sí mismo; 2) deserción y martirio; 3) el sentido de estar a la deriva, y 4) el sentido del pecado, es decir, sentidos de que el mundo está gobernado por el azar o por la necesidad.

El precio que paga el opresor es la *völkerwanderung* y la infiltración del modo de ver el mundo de sus víctimas dentro de su corriente existencial. Si la opresión y la consiguiente deshumanización del proletariado externo no irrumpieran en escena, las causas de las invasiones y la necesidad de éstas serían menos obvias.

Urge redondear las creencias de Toynbee respecto al surgimiento de las sociedades. Desde luego su pensamiento marca una ruptura con las concepciones deterministas: está firmemente convencido de que las razones de raza y de contorno no son ni necesarias ni suficientes. Las primeras no bastan porque todas las razas han fundado civilizaciones, y las segundas, porque tendríamos una igualdad: a cierto ambiente, corresponde cierto tipo de civilización, hecho que dista de cumplirse. Las explicaciones económicas o sociológicas iluminan fenómenos particulares; pero son incapaces de revelarnos el porqué de la creación de las sociedades.

Toynbee asegura que ha descubierto este misterio del surgimiento en los desafíos y las contestaciones del grupo desafiado. Las incitaciones a que se someten las civilizaciones paternas son predominantemente de orden geográfico(el suelo "virgen" sucita respuestas más vigorosas que la tierra que fue "violada" o hecha fácil por sus antiguos moradores); las derrotas súbitas propician que ciertas energías se actualicen y haya un resarcimiento; los pueblos que ocupan posiciones fronterizas, o sea, expuestos a ataques, se desarrollan de forma más notoria que otros en posiciones más resguardadas; la exclusión de ciertas oportunidades a razas o clases, conlleva que contrataquen inusitadamente. Así pues, son los retos difíciles antes que los fáciles los que tienen respuesta. No obstante, ciertas derrotas demasiado poderosas comportan aplastamientos, galvanización o reposo: el estímulo máximo no crea siempre la respuesta óptima. El límite entre el nivel que desemboca en una respuesta y el que desemboca en el reposo no es delimitable. Entre paréntesis diremos que una estimulación para el proletariado es que las minorías gobernantes dejen de dirigir y asuman procedimientos dictatoriales.

Hasta la actualidad ha habido una repetición en el origen y evolución de las civilizaciones. La uniformidad pudiera deberse, aventura Toynbee, a una estructura subconsciente de la psique. Subconsciente genérico y suprapersonal que tiene en su haber las experiencias comunes de la humanidad desde su infancia hasta aquello que es su presente en cada caso. Sin embargo de esas uniformidades, no debemos inferir que las

civilizaciones obedecen a mecanismos impersonales: su fundamento se halla en voluntades libres. La vida social es imposible sin la libertad personal. El hombre es capaz de guiar la dirección de los mecanismos para que sirvan a sus propósitos. De igual modo puede responder o no a ciertos desafíos, alterando el ritmo de cambio. Si establecemos dos polos; lo mecánico o natural y lo impredecible, o sea, lo libre, y si a la libertad perfecta la llamamos Dios, entonces concluiremos que el hombre vive entre las leyes naturales y la divina: "Nuestra indagación nos indica que el hombre no vive sólo bajo una única ley. Vive bajo dos leyes, y una de ellas es una ley de Dios, que es la libertad misma con un nombre diferente y más esclarecedor.[40]

La libertad sin fronteras, sin condicionantes, es imposible dentro del contexto humano. El hombre no es un ente aislado, sino un animal social. Sociabilidad que inclusive fue condición de posibilidad para que el subhombre evolucionara. Pero, ¿qué es una sociedad? Es el producto de las relaciones entre los individuos, la coincidencia de los campos de acción singulares en un terreno común. No se trata de conglomerados atómicos, sino interacciones condicionantes y condicionadas.

Bajo el enfoque de Toynbee, una pequeña minoría de personajes creadores es la que asume los retos. Esos paladines pasan del éxtasis a la acción.[41] Ejercen un doble retiro-y-retorno que les permite una iluminación personal, que cobren realidad dentro de sí poderes que habrían quedado dormidos si esas gentes no hubieran estado libres de sus afanes y dificultades sociales.

En el crecimiento de la civilización, las personalidades asumen las tareas de hacer efectivas sus inspiraciones o descubrimientos y de convertir a la sociedad al nuevo estilo de vida.

Por su lado, las grandes masas se convierten o porque sufren las experiencias que transformaron a los guías o porque los imitan. La mímesis es el patrón de conducta de las mayorías. Toynbee puntualiza que siempre se corre el peligro de que aquellos que son potencialmente líderes se contagien del carácter no creativo de sus seguidores, con el consiguiente detenimiento de la civilización, o de que quieran regir cambiando los métodos persuasivos por el "látigo de la compulsión".

[40] Toynbee, *op. cit.*, p. 238.

[41] Esta idea la tomó de Bergson. Toynbee dijo que el retiro-y-retorno también es característico de las subsociedades que forman parte de las sociedades propiamente dichas. Por ese hecho contribuyen al avance de la civilización a que pertenecen.

Respecto a las instituciones, Toynbee apunta que los proyectos novedosos que se suceden en una sociedad en crecimiento tienen que valerse de organismos *ad hoc*. Si se perpetúan las viejas instituciones con todos sus vicios, acaecerá una de dos cosas: 1) un colapso institucional (una revolución), o 2) la perversión de las fuerzas recién nacidas (una monstruosidad que permite diagnosticar, dentro de ciertos límites, el colapso).

Antes de finalizar este ensayo nos acosa una pregunta que el propio Toynbee estudió con detenimiento: ¿estamos presenciando la decadencia de Occidente?[42] ¿Spengler estuvo en lo justo? Toynbee escribe que las aseveraciones spenglerianas carecen de validez puesto que elevan a la categoría de realidad la metáfora de que las sociedades pasan por las mismas etapas que un ser biológico. Las civilizaciones, contrargumenta, no son seres vivos, sino interacciones humanas. Por lo mismo, declarar a raja tabla que tienen un tiempo limitado de vida es tan absurdo como decir que una pieza dramática debe tener cierto número de actos.

Los productos humanos no pueden estar sometidos a las leyes de la biología porque son hijos de una libertad capaz de alterar ritmos y aún de evitar decesos. El futuro no presagia, pues, una decadencia: las opciones no están cerradas.

En coherencia con su sistema, nos sugiere que se integre una especie de superreligión unitaria que, sin obligar a las religiones habidas a que renieguen, les abra la puerta de acceso a una conciencia de sí mismas. Superreligión que hará las veces de humanismo de un Estado Universal futuro. Estado necesario porque la técnica nos ha reunido en la escala económica y urge la unificación persuasiva y tolerante en el plano político (y tanto más cuanto que la carrera armamentística nos lo impone): "la armazón política exigida por la técnica moderna... debe ser alguna forma de ciudadanía universal que nos una en un mundo en que debemos estar unidos".[43]

[42] El libro de Spengler se titula precisamente *La decadencia de Occidente*.

[43] Toynbee, *México y el Occidente*, trad. Mariana Frenk. Antigua Librería Robredo, México y lo mexicano, 24, México, 1955, p. 61.

la fenomenología

JULIANA GONZÁLEZ

I. EDMUNDO HUSSERL (1859-1938)

Una de las corrientes filosóficas de mayor significación y trascendencia en el siglo XX es la fenomenología, fundada por E. Husserl. Profesor de las universidades de Gotinga y de Friburgo, Husserl recibió influencias notables del criticismo kantiano, por una parte, y de F. Brentano (1838-1917) y de A. Meinong (1853-1921), por la otra.

Sus obras principales son: *Logische Untersuchungen* (1900-1901) (*Investigaciones lógicas, Revista de Occidente,* Madrid); *Ideen zu einer reiner Phänomenologie and phänomenoligischen Philosophie* (1913) (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* FCE, México); *Formale und transzendentale Logik* (1929) (*Lógica formal y Lógica trascendental* UNAM); *Cartesianische Meditationen* (1932) (*Meditaciones cartesianas;* El Colegio de México); *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936). La edición de las obras de Husserl, con los escritos póstumos, se está publicando bajo el título de *Husserliana.*

Algunas obras sobre Husserl que se pueden consultar son: T. Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento;* Monte Ávila, Caracas; M. Farber, *The foundation of Phenomenology;* E. Fink, *Ser, Verdad, Mundo;* J. Gaos, *Introducción a la fenomenología.* Univ. Veracruzana, México; M. Merleau-Ponty, *Le problème des sciences de l'homme selon Husserl;* A. de Muralt, *La idea de la fenomenología.* UNAM; W. Szilazi, *Introducción a la fenomenología de Husserl.* Amorrortu, B. Aires; Tran-Duc-Thao, *Fenomenología y materialismo dialéctico,* Nueva Visión, B. Aires; J. Xirau, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología.*

La filosofía de Husserl, trasciende de manera decisiva, sobre todo por la utilización del método fenomenológico, en las grandes figuras de Max Scheler, Martín Heidegger (ver Existencialismo) y Nicolai Hartmann. Además, la corriente fenomenológica está representada por: A. Pfänder, M. Geiger A. Reinach, D. Mahnke, O. Becker, E. Stein, R. Ingarden, A. Koy-

re, E. Levinas, y M. Farber de E.U., que desde 1940 edita la revista *Philosophy and Phenomenological Research.*

1. *La "filosofía primera" y la lógica*

La filosofía de Husserl se inserta dentro de la clásica tradición que concibe la filosofía como "ciencia rigurosa", como "filosofía primera", que cuenta con las verdades más radicales y absolutas y ha de dar, por ello mismo, la fundamentación de toda ciencia particular. Condicionado sobre todo por el criticismo kantiano, la ciencia primera, la *Mathesis Universalis,* es para Husserl la "lógica", aunque ésta la entienda como una lógica nueva, no psicológica, sino "pura", y no "formal", sino "trascendental". De hecho, la lógica de Husserl es tanto una lógica, como una teoría del conocimiento y una ontología.

La primera preocupación de Husserl es la de establecer la completa autonomía de la esfera lógica, principalmente respecto de las tendencias psicologicistas que pretenden reducir las operaciones y las significaciones propiamente lógicas a los hechos psíquicos, a las vivencias anímicas del sujeto empírico, en tanto que sujeto que juzga, representa, afirma, etcétera. La psicología es ciencia de hechos reales y éstos son inevitablemente contingentes, individuales, relativos y temporales, mientras que las significaciones lógicas, en sentido estricto, rebasan lo psicológico, aunque se generan en ello; son, según lo pone de relieve Husserl, significaciones *ideales,* de validez objetiva, universal, necesaria e intemporal, como muy notablemente sería, por ejemplo, el caso de los principios lógicos o de las leyes matemáticas, que no pueden ser restringidos a una validez histórica y biográfica. Lo propiamente lógico se ofrece como algo irreductible a lo psicológico. Más aún, la posibilidad de un conocimiento científico, que como tal implica la objetividad, la universalidad y la permanencia, es una posibilidad que queda negada dentro de la concepción psicologicista, que siempre desemboca en un relativismo escéptico.

2. *La evidencia y el método fenomenológico*

La ciencia, dice Husserl, es "un saber de evidencia", y la evidencia es "la luminosa certeza de que lo que hemos reconocido *es,* o lo que hemos rechazado *no es*... Todo auténtico conocimiento y en especial todo conocimiento científico descansa, pues, en último término en la evidencia" (*Inves. Lóg.,* p. 45 y ss.).

El método o camino adecuado para hacernos poseedores de un saber evidente es el que Husserl concibe como "*descripción*

fenomenológica", la cual, en su sentido originario, consiste en la simple pero decisiva exigencia de "ir a las cosas mismas", "atenerse a lo dado", mirar los *fenómenos*: lo que aparece y se hace presente, que ha de ser descrito tal y como aparece, tal y como se manifiesta en la experiencia directa, inmediata y originaria. Exigencia que implica la negación de un proceder inverso: partir de hipótesis teóricas, de proposiciones formales, de suposiciones o supuestos, y de ahí hacer inferencias a razonamientos "constructivos" de lo que se intenta "demostrar". La fenomenología, por el contrario, ha de *mostrar* lo fenoménico, lo que está ahí a la vista y se hace patente, antes que pretender cualquier demostración teórica y sistemática. El método fenomenológico obliga, así, a descartar todo prejuicio y todo supuesto. aboca directamente a lo que aparece y está *dado*.

Pero para Husserl, la fenomenología es ante todo fenomenología de la conciencia porque ya en principio él asume implícitamente que el "fenómeno" es la "vivencia". Fenómenos no son los *hechos* reales extraconscientes aprehendidos "en sí mismos y por sí mismos", sino lo dado originalmente en el seno de la conciencia humana, la cual se revela a la descripción fenomenológica, como algo integral, como percepción, razonamiento, volición, valoración, etcétera. Conciencia es "corriente de vivencias".

3. *La intencionalidad*

Sólo que toda vivencia es vivencia *de* algo, lo cual implica que la conciencia se muestra esencialmente como *"intencionalidad"*, *"intentio"* (según los escolásticos), tendencia, referencia o remisión a... Lo cual implica, sobre todo dos cosas:

1º Que por ser en esencia mera intencionalidad, la conciencia remite necesariamente al "objeto", a *lo que es* aparte de ella misma. No cabe desglosar la conciencia de aquello *que es* para la conciencia, el "sujeto" del "objeto", la esfera de la idealidad de la de la realidad, la "lógica" de la "ontología", la "inmanencia" de la "trascendencia" (en el sentido de lo que está "más allá" de la conciencia, como "objetividad" en general). Imposible decir algo del fenómeno de conciencia sin advertir su esencial carácter de "acto intencional" (*nóesis*) que remite necesariamente al "objeto intencional" (*nóema*) que sería aquello a lo que el acto de conciencia tiende y que le cumple o le "llena".

2º En tanto que pura intencionalidad, la conciencia se mueve hacia sus objetos, se dispone hacia ellos y en esta disposi-

ción o actitud atencional, los está enfocando, alumbrando, destacando, "poniendo" de acuerdo con sus propias posiciones o disposiciones. La conciencia se revela entonces como un órgano vivo, integral y dinámico, "constituyente" de sus objetos. Los modos intencionales de la conciencia habrán, entonces, de determinar, de alguna manera, los modos de "aparición", de hacerse presente o de darse los objetos intencionales. Con lo cual aparece una ambigüedad decisiva de la fenomenología husserliana. La conciencia, en tanto que intencionalidad "constituyente", implica una actividad, una cierta capacidad autónoma que de algún modo configura y unifica sintéticamente toda objetividad posible. Pero según Husserl —y esto le distingue esencialmente del kantismo—, tal capacidad constituyente de la conciencia no consiste en una creación o construcción del objeto, ni en ponerle o aplicarle a éste una "forma" que él no posea *en él y por él mismo*. La ambigüedad consiste en que la conciencia es una especie de "actividad pasiva" o de "pasividad activa": el objeto es "constituido" por la conciencia, pero él posee ya en sí mismo su propio *logos* intrínseco, su propio *ser en sí*.

Con todo, no es necesario salir de la esfera de la conciencia, de la "idealidad" o de la "lógica". A causa de la intencionalidad, el conocimiento de los "objetos" queda realizado y garantizado dentro de la subjetividad. La *realidad* la conocemos filosófica y fenomenológicamente dentro de la *idealidad*.

4. *Los objetos intencionales*

Por "objeto" ha de entenderse mucho más que objetos reales. El objeto intencional es todo objeto "mentado" por la conciencia, exista o no exista. Desde la intencionalidad los objetos pueden ser reales, imaginarios, axiológicos, ideales, etcétera. Así, son "objetos" tanto las cosas materiales sensibles como los estados psíquicos, los números, los objetos de la fantasía, los valores, las categorías o las esencias. La "objetividad" es infinitamente más amplia que la "realidad".

Y lo que a la fenomenología le importa destacar es que la conciencia tiene como objeto intencional, capaz de una aprehensión o experiencia directa y segura, *objetividades ideales* que se captan por lo que Husserl llama la *"intuición eidética"* (*eidos*: idea). Hay una estricta *visión de las esencias* (*Wessenschau*); una captación inmediata de objetos ideales, universales necesarios, intemporales e incuestionablemente "objetivos": ser en sí y por sí. Semejantes en un sentido a las ideas platónicas pero, en otro, esencialmente distintos de éstas. Los objetos

ideales de la fenomenología no son, como las esencias de Platón, "realidades" que subsistan "hipostasadas" como si fuesen "cosas" que "están" en un "lugar celeste" (*topus uranos*) "fuera" de este mundo. Las esencias husserlianas son literales objetos *ideales* y no "reales", aunque sí objetivos; son "el sentido del ser", son significados objetivos *dados* siempre para una conciencia intencional, antes que realidades "metafísicas", en el sentido de la metafísica tradicional.

Así la *percepción* del mundo real no es sólo percepción sensible de cosas materiales aisladas y fugaces; es más bien percepción de *"estados-de-cosas"* —dice Husserl— en los que se intuye directamente, no sólo lo singular, variable y contingente, sino lo universal, lo idéntico y necesario. Y con ello la fenomenología abre la posibilidad de recuperar una genuina *ontología,* la cual es concebida por Husserl como diversificada en "ontologías regionales", que se proyectan hacia las descripciones esenciales de las distintas regiones o sectores del ser.

5. *La "epojé" fenomenológica*

Todo acto intencional de percepción es evidente, como lo es también la intución eidética. Pero no toda evidencia alcanza el mismo grado de certidumbre y definitividad y lo que verdaderamente le importa a la filosofía primera es alcanzar las evidencias absolutas o *evidencias apodícticas* que Husserl caracteriza como aquel tipo de evidencia de algo que es así y no puede concebirse su contrario.

Porque puede ocurrir, según Husserl, que se tenga un conocimiento inmediato que se ofrezca en un primer momento con carácter de plena evidencia, pero que "más tarde se torne dudoso". Éste es el caso de la evidencia primaria y común de que "hay mundo". Para todo hombre, originalmente, en el modo universal y "natural" de la existencia, "es evidente" que haya una realidad, y *de hecho* toda existencia humana transcurre en la vinculación originaria y efectivamente indestructible con el mundo. Pero ésta es para Husserl una evidencia que puede, por la filosofía, tornarse dudosa y, en realidad, debe hacerse objeto de duda; o sea, cancelarse como tal evidencia, pues, en última instancia, resulta una presunción o una suposición. La evidencia del mundo no es para Husserl —como no lo era para Descartes— una evidencia apodíctica: de algo que es y no puede pensarse ni concebirse que no sea.

Si esto es así, cree Husserl que las evidencias apodícticas sólo pueden alcanzarse mediante una operación literalmente "artificial", contraria a la disposición "natural", que justamen-

te desecha la orientación primitiva de confianza originaria y de vinculación efectiva del hombre con el mundo. La evidencia primaria no puede, en este sentido, ser originaria, ni primaria, ni prefilosófica.

Esta "inversión" de la actitud natural es lo que Husserl concibe como "epojé": suspensión, "puesta entre paréntesis" de lo dado mediante progresivas "reducciones", de las cuales 2 son las decisivas: la llamada *reducción trascendental* y la *reducción eidética.*

La reducción trascendental consiste, precisamente, en "suspender" la confianza originaria, ingenua y natural que se tiene respecto del mundo: "poner entre paréntesis", "dejar fuera de juego" la "tesis" de la existencia del mundo. Lo cual no significa que la realidad deje de existir ni que, de hecho, el hombre concreto interrumpa su vinculación real con el mundo, sino que, simplemente, mediante la *epojé,* el filósofo deje de contar con esta supuesta evidencia, deje de hacerse eco de la certidumbre existencial primaria y se dirija a la búsqueda de lo que sí puede ofrecerse con carácter de evidencia apodíctica, suspendiendo toda referencia a una realidad exterior. O sea, realizar la más radical *reflexión* o repliegue hacia nosotros mismos como sujetos para los cuales hay mundo, o más bien, para los cuales ha quedado en suspenso la realidad de un mundo de cosas existentes.

Y como era ya también para Descartes, efectuándose esta reducción ocurre que la conciencia es aprehendida con un carácter absoluto, que no tenía la aprehensión de las cosas extraconciencia. La vivencia de las vivencias se da como algo "puro" y necesario.

Pero todavía es preciso realizar una reducción más: la *reducción eidética* que consiste en dejar "fuera de juego" no sólo todo lo que no sea conciencia, sino también el carácter *real* o *empírico,* lo histórico-biográfico del sujeto consciente. O sea, se suspende la propia conciencia y la corriente de vivencias en tanto que *hechos* que se están dando en un sujeto concreto y viviente. Sólo mediante las reducciones se aprehende la esencialidad y el *a priori* mismo de la conciencia en general.

De hecho la *reducción eidética* se está produciendo ya en la intuición de las esencias del mundo porque precisamente para que éstas se hagan patentes se desecha todo lo propiamente fáctico: todo lo singular y cambiante para hacer ver lo uno, intemporal. Sólo que ahora la reducción eidética se aplica a la propia esfera de la conciencia ya reducida, ya cerrada en su propia inmanencia. Y el término de las reducciones es el sustrato último de la conciencia: el *"yo puro",* comprendido como

el polo absoluto e idéntico de la subjetividad trascendental; centro absolutamente purificado de toda realidad, y por ende, según Husserly, de toda contingencia, que se hace patente, precisamente, como la evidencia apodíctrica, principal y original, fundamento de todo cuanto es, justamente porque el *yo* puro es el principio "constituyente" de toda objetividad. El punto culminante de la fenomenología huserliana es pues este *ego* absoluto, centro simple, universal, anónimo, idéntico, cerrado en sí mismo y autosuficiente.

6. *La recuperación del mundo*

Pero una vez que se llega al límite del *yo* puro cabe decir que se inicia, casi de inmediato, el proceso inverso de recuperación de todo lo real, concreto, temporal y vital: "Primero se debe perder el mundo mediante la *epojé* —dice el propio Husserl—... para luego recuperarlo en la autorreflexión universal". Recuperación de todo lo que se fue perdiendo mediante las suspensiones y reducciones pero que al recobrarse va a ir apareciendo de un modo esencialmente distinto a como se daba *de hecho* en la aprehensión natural. Se produce un cambio de nivel, del plano real al ideal, que quiere decir, del plano ingenuo y pre-científico y por ello endeble e incierto, según Husserl, al plano de la descripción y comprensión pura y trascendental, es decir, en donde los fenómenos son captados con carácter *a priori* y necesario. La recuperación de lo perdido se realiza como aclaración filosófica de los modos específicos cómo el mundo en su totalidad es "constituido" por el *yo*, que es, según Husserl, "el origen del mundo".

Así ocurre entonces que este polo extremo y culminante que es el *ego* no consiste sino en el "sustrato de estados vividos". Retornando hacia la concreción, el *yo* no se ve como una abstracta y vacía identidad, sino como "duración" y vida que persiste o perdura en sus *"hábitos"* —dice Husserl—, los cuales son algo así como un "estilo" originario de tomar posición, una actitud o predisposición constante, un modo de ser reiterado, siempre el mismo. Y así, el *yo* puro y sus hábitos originales con sus modos constituyentes y el caudal puro de las vivencias, todo ello, configura lo que Husserl designa con el término leibniziano de *"mónada"*, la cual ya implica de algún modo concreción y "vida", aunque sea en la pura idealidad y no se trate de una realidad empírica del mundo. La interioridad monádica no es interioridad vacía, sino por el contrario, es, según Husserl, riqueza infinita de *contenidos* ideales.

Pero la "mónada", con todo y su determinación y sus vivencias ideales sigue siendo "mónada", sigue manteniendo su inconexión respecto de las otras "mónadas" y respecto del mundo real. La medida de su perfección y de su suficiencia es la medida de su soledad, su aislamiento y su "irrealidad". La verdadera concreción sólo la adquiere, en definitiva, mediante la *"encarnación"* y mediante la *comunicación* interhumana. Porque en verdad lo más decisivo que ha de recuperarse para que haya mundo, es el cuerpo y la comunidad. Pero no ha de olvidarse que esta recuperación se elabora como "constitución" del mundo por el *yo* y desde el *yo*.

7. *El "cuerpo-propio" y los otros*

Desde sí mismo, dice Husserl, el *yo* se encuentra con su cuerpo, del cual tiene una percepción evidente que lo revela, no como un cuerpo material cualquiera (*Körper*: cuerpo físico), sino como un privilegiado (*Leib*: cuerpo orgánico, viviente, *"cuerpo-propio"*). Privilegiado porque es una especie de intermediario entre la subjetividad y la objetividad. El "cuerpo-propio" "hacia dentro" es, para el *yo*, el "lugar" en que se instala o habita el "alma"; "hacia fuera" es el órgano de vinculación con el mundo através de la percepción y es, él mismo, "naturaleza". El *yo* "encarnado" o corporizado se integra en el mundo real.

Resta ahora el "problema" de la comunicación interhumana. Según Husserl el *yo* monádico y ya corporalizado se encuentra primeramente con los otros hombres como cuerpos-objetos (Körper) que están ahí como cosas físicas entre las otras cosas. La primera manifestación de los otros es como cuerpos cosas y no se revelan en la experiencia inmediata como otros-*hombres*. En la percepción directa y originaria el otro es radicalmente "otro", y por ende completamente distinto del *yo*. Sólo mediante un proceso derivado e "indirecto" que el *yo* realiza en sí mismo puede saberse que ese "cuerpo-cosa" que se tiene enfrente es en realidad otro "cuerpo-orgánico" y, por ende, otro-*hombre*, poseedor a su vez de un *yo*. Al tener presente otro cuerpo similar al mío, dice Husserl, "anticipo", "transfiero" o asocio *por analogía* que dicho cuerpo es un "cuerpo-propio", y que, por tanto, se trata de otro hombre, de otro-*yo*.

Y una vez establecida esta alborada "constitución" de los otros desde el *yo*, Husserl habla de "comunidad monádica" y de "armonía intermonádica" por la cual hay un mundo común y puede alcanzarse la plena objetividad.

A partir de entonces, la fenomenología husserliana se consagra a la tarea de ir recobrando progresivamente las infinitas determinaciones concretas, vitales e históricas que permiten describir al *yo* como "persona", como "sujeto espiritual" que posee un "mundo vital" (*Lebenswelt*) y existe de hecho en la comunidad espiritual de un "nosotros" real, determinado histórico y situacionalmente. Husserl hablará entonces de la humanidad concreta que se define por sus fines, sus posibilidades y su libertad, pero todo ello sostenido y comprendido como esta "recuperación del mundo" que se realiza desde la subjetividad trascendental o la "autorreflexión universal".

II. MAX SCHELER (1874-1928)

Notable por su personalidad excepcional, fue profesor en Jena, Munich, Colonia y Francfort. Discípulo de Eucken en su juventud, tras del encuentro decisivo que tuvo con Husserl en 1901, se convierte en el más importante representante de la fenomenología, después de su fundador. Sus obras más significativas son: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1916) (*El formalismo en la ética y la ética material de los valores, Revista de Occidente,* Madrid); *Vom Umsturz der Werte* (1919) (La subversión de los valores); *Vom Ewigen im Menschen* (1921) (*De lo eterno en el hombre, Revista de Occidente,* Madrid); *Wesen und Formen der Sympathie* (1923) (*Esencia y formas de la simpatía,* Ed. Losada, Buenos Aires); *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) (*El puesto del hombre en el cosmos,* Ed. Losada, Buenos Aires); *Idealismus-Realismus* (1927) (*Idealismo-realismo,* Ed. Nova, Buenos Aires); *Philosophische Weltanschauung* (1929), póstuma (*La concepción filosófica del mundo,* Cuadernos de Filosofía, Buenos Aires).

Algunas obras sueltas traducidas al español, *El santo, el genio, el héroe,* Ed. Nova, Buenos Aires; *El resentimiento en la moral,* Espasa-Caple, Buenos Aires; *La esencia de la filosofía,* Ed. Nova, Buenos Aires; *Metafísica de la libertad,* Ed. Nova, Buenos Aires.

Bibliografía sobre Scheler: M. Dupy, *La philosophie de Max Scheler* P.U.F. París; R. Frondizi, *Qué son los valores,* FCE, México; Gurvitch, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana,* Aguilar, Madrid; J. Llambias de Azavedo, *Max Scheler,* Ed. Nova, Buenos Aires; J. Ortega y Gasset, *Max Scheler, Revista de Occidente,* Madrid.

1. *Ética y fenomenología*

Los hallazgos capitales de la fenomenología husserliana dan el fundamento decisivo de la ética y la axiología de Max Scheler. Pero la propia inclinación de Scheler hacia las cuestiones morales hace que sus desarrollos fenomenológicos adquieran un sentido y una significación bien distinta que en Husserl. De hecho, si en este predomina el rigor y la sistematicidad propios de una filosofía entendida como ciencia, en Scheler se sacrifica en mucho la creación de un sistema coherente y bien fundado, en aras de una filosofía más próxima a la sabiduría que a la ciencia de una filosofía que se aboca preferentemente a las descripciones fenomenológicas concretas y se destina a la penetración viva y cualitativa de las "cosas humanas". Pero sobre todo, es notable la orientación "realista" que da Scheler a la fenomenología oponiéndose a las derivaciones "idealistas" e intelectualistas de la fenomenología de Husserl.

En efecto, Scheler pone el énfasis en el carácter plenamente *objetivo* del mundo ideal; de ahí que la tención fenomenológica se centre en las esferas del *ser*, y no en la conciencia, extremándose el imperativo fenomenológico de "ir a las cosas mismas", de atender efectivamente a *lo dado*, ya no comprendido como vivencia, sino como objetividad extramental.

Pero *lo dado*, los "hechos" fenomenológicos no son para Scheler, como no lo eran para Husserl, los hechos empíricos, las realidades concretas en su diversidad y cambio, sino los objetos "ideales": las esencias, los valores y su reino *a priori*. La fenomenología es, en efecto, para Scheler, el método que permite la intuición de las esencias (ontología) y de los valores (axiología). O sea, la captación del mundo *ideal* que posee los atributos de la identidad, la necesidad y la intemporalidad absolutas. La diferencia entre las esencias y los valores estriba solamente en que unas son significaciones racionales —perceptibles por la "intuición-eidética" intelectual— mientras que los valores son "cualidades" —sólo aprehensibles por la vía de lo que Scheler llama la *intuición-emocional*".

El mundo de los valores es autónomo e irreductible, tanto a la esfera lógica como a la psicología. El "valor" es algo distinto, dice Scheler, del "ser", y por ello no puede ni percibirse ni captarse con los órganos lógicos o intelectuales; la razón es "ciega" para la captación de los valores, del mismo modo que el oído es ciego para los colores. Y es que el valor no es algo *real*, presente como "cosa" ni como significación racional de las cosas. Pero ello no significa tampoco que los valores tengan un mero sentido subjetivo y que las cualidades axioló-

gicas, como son lo sagrado, lo bello, lo justo, etcétera, sean meras "proyecciones" psicológicas que sólo expresan los deseos, inquietudes o necesidades vitales de los hombres. Por el contrario, los valores son cualidades *objetivas,* extrahumanas, objetos "en sí y por sí" de validez absoluta, trascendentes al sujeto empírico que valora. El hecho de que no consistan en un "ser", en el sentido de una realidad aprehensible racionalmente, no implica que no tengan objetividad: una objetividad "ideal", semejante a la de los objetos lógicos, aunque sean distintos de éstos. La "intuición-emocional" es el órgano que capta la objetividad plena de los valores y su orden jerárquico que es *a priori* y eterno, por el cual los valores "superiores" son, según Scheler, los valores religiosos de lo sacro (y su "contra-valor", que sería lo profano); luego seguirían en la escala jerárquica los valores espirituales (artísticos, jurídicos etcétera); en tercer lugar, los valores de lo vital (lo noble y lo vulgar), y, por último, los valores de lo agradable y lo desagradable. La ética se funda, para Scheler, en el orden objetivo de los valores y se define, en franca oposición al *formalismo* kantiano, como "ética *material* de los valores".

La esfera del sentimiento puro, que Scheler designa también como "estado-de-espíritu" o *éthos* coincide, en última instancia, con lo que, a San Agustín se llama el *Ordo amoris* que está en relación con "las leyes del corazón" de que hablaba Pascal. Orden del amor que es de tal naturaleza para Scheler que no puede reducirse a los meros sentimientos o emociones psicológicas de pura validez empírica y contingente, pero, sobre todo, que consiste en una actitud básicamente receptiva, de apertura pasiva y contemplativa, de asombro y maravilla ante el mundo, de "humildad" y "respeto", de "abandono" confiado a las cosas. El amor es todo lo contrario de una disposición de actividad compulsiva y frenética, que no recibe *lo dado* precisamente como "don". Todo énfasis en la actividad, en el trabajo, en el "hombre medida", característico del mundo moderno, va a representar para Scheler una actitud contraria al amor y a la posibilidad, de un genuino conocimiento de los valores y su orden jerárquico.

Y también para Scheler la *epojé* fenomenológica es el medio decisivo para la intuición del mundo ideal de esencias y valores. Sólo que Scheler objeta a Husserl el haber comprendido la "suspensión" o "puesta entre paréntesis" como una mera reducción intelectual, como una pura suspensión *del juicio.* La *epojé* para Scheler ha de ser mucho más completa: una suspensión vital íntegra, básicamente ética, y no sólo lógica o epistemológica. De lo que se trata es de modificar exis-

tencialmente la actitud natural de manera tan radical que se produzca, dice Scheler, una "des-realización" del "mundo-ambiente" para que aparezca el mundo del verdadero ser y del valor. Porque la actitud natural es comprendida por Scheler como una actitud e intencionalidad eminentemente práctica y pragmática por la que el hombre tiende siempre a dominar utilitariamente el mundo para satisfacer sus necesidades vitales. Las propias ciencias positivas, según Scheler, siguen en eso a la actitud natural: también tienen una finalidad pragmática. La conversión de la actitud natural y científica consiste entonces en reprimir los impulsos vitales de afán de poder para tener acceso a la verdadera objetividad del ser esencial o "ser-así" (*so-Sein*).

2. *Los valores y la persona espiritual*

El hombre es para Scheler un ser en esencia "espiritual", entendiendo por "espíritu" algo que trasciende la unidad psicosomática, la cual es común a todo ser viviente. Lo propiamente humano es el espíritu y precisamente por medio de él el hombre es capaz de ascender y proyectarse al orden inmutable de las esencias y los valores. Pero el espíritu es esencialmente la unidad de la *"persona"*, que es concebida por Scheler como el centro unitario y único de actos, irreductible y absolutamente individual, que aprehende y realiza lo esencial y valioso. No se confunde ni siquiera con el *yo*; todo hombre es un ente singular, pero no todo individuo alcanza el rango de "persona", que sólo se obtiene en la realización de los valores. Y, según Scheler, no sólo hay esencias y valores universales, sino que también los hay individuales, correspondientes a cada persona humana en su radical singularidad. De ahí que el destino moral primigenio de la persona consista en realizar su "vocación" en la realización de *su* esencia y *su* "bien-en-sí-para mí".

Este personalismo no implica para Scheler ni subjetivismo ni solipsismo. La persona sólo acoge en sí misma una esencia y un valor *objetivos*. Además, aunque el realce de este sentido irreductible de la individualidad personal parezca comprometer la comunicación en la posesión de un mundo común, para Scheler la persona se coordina con los valores interpersonales y colectivos. Incluso Scheler habla de "personas comunes" a las cuales pertenecen las personas individuales, y sostiene que el "microcosmos" que constituye cada persona puede armonizar con los otros y que, en definitiva, todas las personas son parte del "macrocosmos", uno y el mismo para todos.

Por otra parte —y oponiéndose en esto también a Husserl— Scheler considera que es más primaria la aprehensión que tenemos de los otros hombres que de nuestra subjetividad. En la experiencia inmediata los otros aparecen, según Scheler, no como "cuerpos", ni como "cosas", sino como otros-*hombres*, con su plena humanidad. Ni siquiera las cosas naturales son inmediatamente percibidas como cosas "muertas", dice Scheler. La experiencia primaria capta la "mirada" del otro, antes que los ojos; la expresión antes que una mera corporeidad inerte. Y la expresión implica la espiritualidad encarnada que se manifiesta.

Sólo que para Scheler, esta "experiencia inmediata" no tiene el carácter de una evidencia apodíctica. De hecho, en la "actitud natural" la experiencia primaria queda de inmediato desvanecida por la disposición "egocéntrica" que tenemos ante los otros, por la cual les negamos su ser de hombres y se existe en la certidumbre de que no hay más realidad que la del propio *yo*. La verdadera y evidente aprehensión del otro-*yo* en su ser mismo sólo se adquiere, entonces, mediante un proceso derivado, no primario o natural. Únicamente se da tras la *epojé*, entendida como esa conversión del "estado-de-espíritu" en su tendencia natural de impulsos egocéntricos y de dominio.

Así, la percepción de los otros como otros-*hombres* se obtiene, según Scheler, mediante la *simpatía* y el *amor*. Sobre todo mediante este último que es para Scheler la compenetración entre las diferentes personas que se unen y a la vez mantienen su absoluta intimidad personal. El amor es más intenso, profundo y duradero que la simpatía: penetra más al conocimiento emocional de lo que el amado tiene de cualitativamente único, es decir, de su persona. Pero, principalmente, el amor se define por ser *moral* y formativo. El amor tiende a la realización o "co-ejecución" de la esencia y del valor del amado, es principio de humanización por el cual los hombres comparten su destino axiológico y espiritual. El amor, en definitiva, se comprende así, como *amor por las personas*, en tanto que son éstas precisamente las que sirven de "soporte" vivo de los valores. Pues aunque sean trascedentes, objetivos y suficientes, los valores sólo *existen* cuando encarnan y cobran vida en los hombres (personas) y en sus creaciones concretas e históricas (bienes). Por esto son particularmente decisivas las personas *"ejemplares"* que al realizar de la manera más plena posible un sector de valores sirven de "modelos" y de guías para los otros hombres. El santo, el genio o el héroe son estos soportes vivientes y personales de los valores, los cuales

son transmitidos, no por vía de imposición, sino por el hecho mismo de su cumplimiento que atrae a los demás. Incluso es notable cómo Scheler se opone a toda ética imperativa del "deber-ser" insistiendo en que toda obligación se funda en el valor, y no a la inversa, y en que lo más decisivo en la formación ética es el libre amor que se tiene por los valores y por las personas.

3. *Los valores y la historia.*

La axiología scheleriana trata de superar todo relativismo y todo historicismo del valor. El cambio histórico y social se explica como relatividad del conocimiento humano del valor, pero no del valor mismo. Sin embargo, en sus últimos escritos Scheler da un viraje notable a su filosofía centrando la atención en la realidad viviente y dinámica, más que en el inmutable mundo ideal de esencias y valores. Le preocupa fundamentalmente explicarse el devenir del mundo concreto, el cual no puede comprenderse por el espíritu y su mundo inmutable, sino por lo que Scheler llama "impulso" o "empuje" de la vida (*Drang*), con todas sus pasiones, sus intereses y su fuerza de poderío. El *impulso vital* es concebido como antagónico al espíritu, es empuje ciego, sin sentido, arbitrario, irracional, moralmente neutro y homogenizante; pero está constituido por todos los factores concretos, los únicos que tienen la *potencia* de realización. Por el contrario, el espíritu es concebido como la suprema *impotencia* e ineficacia. Los valores son más débiles e impotentes, mientras más perfectos o superiores. Sólo las tendencias vitales y ciegas tienen la fuerza y el poderío reales.

La historia, entonces, sólo se explica atendiendo a estos impulsos e intereses irracionales. El principio mismo del devenir es irracional. El hombre tiene que abrirse emocionalmente a las tendencias primarias, darles cabida antes que reprimirlas y frustrarlas, contar con ellas para la realización de los valores. En vez del movimiento ascético que negaba los impulsos naturales —que "des-realizaba" el mundo para abrirse al reino ideal— se exige ahora la *simpatía* con la naturaleza, la intuición emocional y amorosa de las fuerzas vivas y poderosas de la realidad original. Se abre, pues, un dualismo tajante entre espíritu y vida, ambos en tensión dentro del hombre y en el mundo entero, pero que Scheler pretende han de ser conjugados y armonizados en la existencia efectiva.

4. *La religión en Scheler*

La axiología de Scheler postula en todo momento como valor supremo el valor de lo sagrado, y al hombre lo define como el ser "capaz de Dios". Scheler sostiene incluso que la "esfera irreductible" del ser que primeramente se da a la experiencia, con carácter de evidencia apodíctica, es la esfera del "ente-en sí", del ser divino, fundamento de todas las personas y todos los valores. En su primera concepción este "ente-en sí" no sólo es objeto de lo que Scheler entiende por "metafísica" en una notable asimilación con la teología, sino que se identifica claramente con el Dios personal del cristianismo. Pero en su última e inconclusa filosofía hay una variante esencial. Sigue sosteniendo la existencia de una divinidad pero que ya no tiene nada que ver con el Dios cristiano. En el seno mismo del ser absoluto y divino se da el dualismo y la tensión entre el espíritu impotente y la potencia irracional de la vida, de tal modo que la divinidad tiene que devenir, ella misma, en la realidad concreta y en la historia.

III. NICOLAI HARTMANN (1882-1950)

Profesor en Marburgo, Colonia y Berlín, procede del neokantismo de la Escuela de Marburgo, aunque también recibe influencias de Hegel, de Dilthey y, sobre todo, de Scheler. Sus obras principales son: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921) (*Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, Buenos Aires); *Ethik* (1926) (*Ética*); *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935) (*Para una fundamentación de la ontología*, en *Ontología*, vol. I, FCE, México); *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938) (*Posibilidad y efectividad, Ontología*, vol. II, FCE, México); *Der aufbau der realen Welt* (1940) (*La fábrica del mundo real, Ontología*, vol. III, FCE, México); *Philosophie der Natur* (1950) (*Filosofía de la naturaleza, Ontología* vols. IV y V, FCE, México).

Bibliografía: J. Aragó, *Raíces de la ontología antimetafísica de Nicolai Hartmann; E. Estiú, El pensamiento de una philosophia prima en N. Hartmann*, Filosofía y Letras, México; J. Wahl, *La théorie des categories fondamentales dans N. Hartmann*, Paris.

1. *Fenomenología y ontología*

Con N. Hartmann, más decididamente que con Scheler, la fenomenología tiende a dejar atrás todo "idealismo" y a instalarse en el territorio "realista" de la ontología. Para Hartmann

lo fundamental es el problema del *ser*, el cual tiene prioridad, en todos sentidos, sobre la cuestión del conocer. Pero en la misma medida en que predomina la ontología, el método fenomenológico resulta para Hartmann insuficiente: sólo cuenta para cubrir un primer momento de la indagación ontológica en el transcurso de la cual lo más importante es el planteamiento de *los problemas* —que a su vez señala la exigencia de intentar al menos una *solución teórica*. En este sentido, Hartmann toma como modelo la "Aporética" o problemática de la *Metafísica* de Aristóteles como método esencial de la ontología y no se niega a las posibilidades de la construcción teórica que busca dar soluciones sistemáticas, aunque sea con carácter hipotético.

2. *Metafísica del conocimiento*

El problema del conocimiento es abordado por Hartmann en el nivel ontológico y no meramente gnoseológico. Le importa averiguar la cuestión del *ser* del conocimiento en sus dos vertientes: el *ser* del objeto conocido y el del sujeto cognoscente.

La intencionalidad de la conciencia revela, también para Hartmann, que ésta se refiere siempre a un objeto "transcendente" a ella misma. Pero la objetividad ha de implicar, en efecto, el carácter de *ser-en-sí* del mundo, aparte de la conciencia. Lo cual quiere decir que hay que aceptar plenamente que hay un *orden del ser* que existe al margen de todo "ser-para-mí". Y para precisar el sentido de plena objetividad y trascendencia de los entes, Hartmann distingue entre "ente-objeto" y "objeto-existente". El ente-objeto es sólo aquel "aspecto" del ente que es abarcado u "objetivizado" por la conciencia, la cual no agota la realidad integral en que consiste cada ente, siempre inmerso en un contexto real inabarcable. El ente existente es siempre mucho más de lo que el sujeto cognoscente aprehende de él.

Asimismo, el propio "sujeto" que conoce es, en cuanto a su realidad integral, mucho más que mero "sujeto": es hombre. Y tanto el hombre como el mundo objetivo con su infinita riqueza de seres reales, ideales, axiológicos, etcétera están integrados en el *mismo ser*. La diferencia y a la vez la unidad entre la conciencia y sus "objetos" no se comprenden verdaderamente desde el mero nivel gnoseológico, siempre abstracto y parcial, sino, ontológicamente, en la unidad del *ser*. La conciencia *es*, tanto como *son* sus objetos y ambos son miembros del mismo *ser*.

Sin embargo, la decisiva certidumbre de una realidad exterior que subsiste en ella misma, aparte de la conciencia, se obtiene, no por la vía del conocimiento teórico, abstracto e intelectual, sino mediante los actos que Hartmann llama "emotivo-trascendentes" como son el experimentar, desear, actuar, esperar, etcétera. Por medio de estas vivencias concretas se tiene la experiencia de la realidad como *"resistencia"* (cosa que ya había visto Scheler); es decir, como algo que se nos opone o se nos impone con el carácter indiscutible de algo "extra" y aparte de nosotros mismos. Certidumbre existencial que no constituye propiamente una evidencia, pues, a diferencia de Husserl, Hartmann no cree que se posean evidencias apodícticas absolutamente objetivas. No disponemos más que de "criterios" relativos de verdad", fundamentalmente porque nunca la conciencia supera la trascendencia del mundo, nunca se alcanza la plena adecuación: sólo hay un paralelismo relativo y parcial entre nuestros conocimientos y el mundo objetivo.

Es esencial —incluso en la filosofía de Hartmann— la afirmación de que siempre hay en el *ser* aspectos completamente contradictorios y, sobre todo, un residuo incognoscible, transinteligible e "irracional". La aporética abre dos tipos de problemas: los de lo desconocido aún, pero susceptible de conocimiento, y lo que es en sí incognoscible e irracional. La metafísica tradicional, según Hartmann, versa precisamente sobre estas cuestiones últimas e irracionales.

Su error consistido, no en plantearse los problemas, sino en pretender, mediante la especulación, dar respuesta a ellos. Éste es el caso tanto de las postulaciones teológicas de la metafísica tradicional como de los intentos por alcanzar una comprensión unitaria y total del *ser* que, para Hartmann, siempre es "monista", dogmática y cerrada.

No cabe, pues, desarrollar una "metafísica" en el sentido habitual, sino más bien para evitar los equívocos, una "ontología" con base fenomenológica que se dirija a los problemas radicales del ente en cuanto ente, dando cuenta de lo cognoscible y a la vez consignando lo irracional. Se trataría entonces de una "metafísica" más aporética que resolutiva, concebida no como "filosofía primera", sino como "filosofía última" que eventualmente, en el final de sus desarrollos, podría intentar, si acaso, la comprensión unitaria, más no resolver las cuestiones teológicas.

3. *La ontología*

La ontología de Hartmann, oponiéndose así a todo "monismo" metafísico, ha de empeñarse en destacar la pluralidad del *ser*, y lo hace valiéndose de extensos análisis crítico-descriptivos de las múltiples "esferas", "momentos", "niveles" y "categorías" del *ser*, clasificándolos con todo rigor con el propósito primordial de evitar así las confusiones y las reducciones de unos a otros.

a) Las *esferas del ser* son: dos primarias, que también Hartamnn llama "manera de ser": la del "ser-real" y la del "ser-ideal"; y dos esferas secundarias: la del conocimiento y la esfera lógica (en íntima conexión el conocimiento con el "ser-real" y la lógica con el "ser-ideal").

b) *Los momentos del ser* corresponden en cierta medida a la tradicional distinción entre "esencia" y "existencia" que Hartmann designa, respectivamente, como "ser-así" (aquello que el ente es) y "ser-ahí" (el hecho de que es). Sólo que ,en contra de las concepciones tradicionales, Hartmann advierte que no son equivalentes el "ser-ideal" y la esencia, y el "ser-real" y la existencia. Por el contrario, la nueva ontología permite establecer que el "ser-ideal" puede darse como "ser-así" (esencia) y como "ser-ahí" (existencia). Y a la inversa, "el ser-real" no es sólo "ser-ahí", sino que también es "ser-así" (esencia).

c) Los *niveles* o *grados del ser,* son en orden ascendente, la *materia,* la *vida,* la *conciencia* y el *espíritu.*

d) Las *categorías o principios generales del ente* no tienen, para Hartmann, una mera significación formal y subjetiva; son, en efecto, categorías del *ser,* trascendentes a la conciencia, y se obtienen mediante un análisis descriptivo de lo dado. Comprenden dos grupos principales: categorías modales o "modos del ser" y categorías fundamentales. Los *modos* pueden ser absolutos (realidad e irrealidad), o relaciones (posibilidad, imposibilidad y necesidad). Además Hartmann distingue por lo menos veinticuatro categorías *fundamentales,* ordenadas en pares de opuestos, como por ejemplo, forma-materia, interior-exterior, unidad-multiplicidad, unanimidad-conflicto, etcétera. Asimismo la ontología de Hartmann atiende también a las categorías específicas de cada nivel del ser; de lo inorgánico, de lo orgánico, etcétera.

Las leyes categoriales. Todo el sistema categorial está sometido a un orden coherente por el cual las categorías se distinguen entre sí a la vez que se implican o se relacionan de acuerdo con leyes rigurosas. Entre ellas cabe destacar, en pri-

mer lugar, la *ley de la "estratificación categorial"*, por la cual se establece el carácter de estructura jerárquica del mundo real; en segundo término, la llamada *ley de la fuerza* (que ya había sido establecida por Scheler), por la cual resulta que los estadios inferiores de la jerarquía son los más "fuertes", en cambio los superiores son los más "débiles". De ahí que el *espíritu* sea impotente, mientras que la materia es lo más fuerte y ponderoso. Y, finalmente, la *ley de la libertad,* que sería una especie de contrapeso de la ley anterior, y que señala que los estratos superiores son "libres" o autónomos respecto de los inferiores.

4. *El espíritu y la ética material de los valores*

El *espíritu* constituye el nivel más alto de la jerarquía ontológica, y ha de ser comprendido dentro de los límites mismos de la experiencia, como algo histórico y concreto, y ha de ser explicado conforme con las leyes de la estratificación categorial. O sea, en vez de las concepciones especulativas que pretenden que el *espíritu* sea lo primero y principal, que todo lo penetra y lo comprende, ha de verse que el "ser espiritual" es sólo un grado del *ser* que depende de los grados inferiores y es en verdad más débil que la vida o la materia. Aunque también ha de establecerse con toda precisión que esta dependencia a lo inferior ni implica que el *espíritu* no sea libre e irreductible, de acuerdo con las mismas leyes de los grados del *ser.*

Según Hartmann, el *espíritu* se manifiesta de tres modos: como *espíritu personal,* encarnado en los individuos concretos y vivientes que realizan los valores. O sea, la persona moral, que se caracteriza por salir de sí misma hacia el mundo de los valores mediante sus actos emotivo-trascendentes, los cuales, precisamente, los pone —según Hartmann— siempre en contacto con el mundo interpersonal. La identidad de la persona, su unidad y su persistencia en el tiempo no es para él algo dado como "substancia". La identidad personal se adquiere siempre en y por su actuación moral: por la lealtad, la fidelidad, el amor, sostenidos a lo largo de la vida. Asimismo, la autoconciencia no es una reflexión en el vacío, sino que se da siempre cuando hay un contenido de vida, como conciencia de los propios actos realizados.

El *espíritu* tiene, además, la propiedad de desprenderse de las personas y de "viajar" entre los hombres. Así se crea el *espíritu objetivo,* que es el espíritu de un pueblo o de una época y que se manifiesta también como algo viviente y temporal.

En oposición a Scheler, el espíritu no es para Hartmann una "persona plural". De hecho no es persona porque no tiene conciencia y ha de ser sostenido o "portado" vitalmente por las personas singulares que lo reciben o lo transmiten, no por herencia, sino por tradición, de tal suerte que depende siempre del cultivo viviente que hagan de él las personas concretas. Finalmente, el espíritu se manifiesta como *espíritu objetivado,* que no es vivo, sino que queda codificado o plasmado en las obras históricas, dependiendo siempre de una base material, cargadas de significaciones irreales que sólo cobran vida por el reconocimiento y la comprensión de los espíritus personales.

El contenido objetivo del *espíritu* en sus tres modalidades es, lo mismo que para Scheler, el reino realizado de los valores. Hartmann continúa en este punto la concepción axiológica de Scheler, al menos en sus lineamientos principales: los valores son "en sí", tienen validez objetiva absoluta y son aprehendidos por la intuición emocional. Pero Hartmann refuerza la idea de la debilidad y la impotencia del mundo axiológico aprovechándola para acentuar la libertad moral del hombre, condición *sine qua non* de toda ética posible. El hombre es libre, no sólo frente a los impulsos de la naturaleza, sino ante el propio mundo del valor. Éste no se le impone con carácter de necesidad. Precisamente porque los valores son débiles y tienen un nulo poder de realización, el hombre como persona moral tiene la fuerza libre en sí mismo para traer los valores a la existencia. Pero la libertad, advierte Hartmann, no se puede entender como "libertad negativa", que sería la indeterminación, sino como "libertad positiva", que no consiste en cancelar el determinismo causal, sino en añadir un *plus* de determinación. Precisamente la libertad es ella misma una nueva determinación, o autodeterminación moral, que crea fines donde no los hay de manera preestablecida. Sólo las concepciones "monistas" son incapaces de ver que coexisten la determinación causal y la determinación de la libertad.

Las incompatibilidades o las *antinomias* insolubles se dan más bien, según Hartmann —y en esto se distingue más notablemente de Scheler—, entre los postulados fundamentales de la ética y los de la religión. Porque la ética afirma de manera absoluta la prioridad de esta vida y de la existencia humana como tal, mientras que la religión proyecta la existencia al "más allá" y da prioridad a Dios sobre el hombre. Además, son antinómicas la idea de la Providencia divina y la libertad humana, al igual que la fundamentación religiosa de la moral en un ser trascendente que impone lo valioso como "manda-

mientos", y la legítima autonomía de la moral sin la cual no hay ética propiamente dicha. Si tradicionalmente la ética se funda en la religión, para Hartmann sólo cabe ética al margen de toda religión.

el existencialismo

JUAN GARZÓN BATES

Si el existencialismo sobrevive a otras filosofías de la época en que surgió, a pesar de considerársele muchas veces como el pensamiento de un tiempo de crisis ya superado, y si la enseñanza de sus tesis ha disminuido en las universidades, mientras que su influencia se acrecienta incluso en círculos no académicos, esto se debe a diversas razones, surgidas, unas, de la profundidad de los autores "existencialistas", y otras, de las raíces mismas de la condición humana que ellos estudian.

La "gran moda" del pensamiento existencialista encontró sus mejores momentos en la posguerra y se prolongó en la década de los años cincuenta. Esta época fue, seguramente, la que recibió con más ansiedad las tesis de J. P. Sartre o de G. Marcel, pero fue —a causa de la fama de estos pensadores— la que menos comprendió el significado real de la filosofía que acostumbramos encajonar bajo la etiqueta de "existencialismo".

En rigor, resulta imposible circunscribir a una época y un cierto número de autores la filosofía existencialista, como resulta también vano pretender incluir bajo el rubro a un número determinado de pensadores con exclusión de otros. De hecho, sólo un grupo reducido de filósofos ha aceptado de buen grado el nombre de existencialista: Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty y algunos otros. Todos ellos franceses, todos jóvenes durante la segunda guerra mundial, todos unidos por algunas tesis filosóficas y por una similar actitud ante la vida. Sin embargo, no resulta difícil extender la denominación a muchos otros contemporáneos suyos —que la rechazan— e incluso a multitud de pensadores de épocas anteriores, o a filósofos actuales que no aceptan, en modo alguno, ser calificados de existencialistas.

El hecho de la aparente indeterminación de este pensamiento y del contraste con el escaso número de pensadores que aceptan la denominación, junto con su querida localización histórica al lado del esparcimiento temporal de los filósofos que pueden ser considerados como existencialistas, es ya una característica esencial de dicho modo de pensar. Éste no es solamente una escuela filosófica, ni un vago sentimiento

general; es ambas cosas y algo más. Es la plasmación conceptual de una actitud humana general y el estudio profundizado de la condición humana. En este sentido, el "existencialismo" aparece como posición filosófica desde los comienzos de la filosofía en el mundo occidental y aun antes, como una actitud humana generalizada que se percibe en los poemas de Homero o en los Vedas, y su problemática seguirá apareciendo mientras subsista la condición humana. Asimismo, en ciertas épocas la problemática existencialista se destacará sobre otras como primordial, sin que esto quiera decir que su validez se reduzca a su aparición especial en momentos históricos determinados y a modas pasajeras. Todo lo contrario. Podemos tomar como ángulo privilegiado para estudiar al existencialismo una de sus características específicas, que lo distingue de otros modos de filosofar y que lo sitúa frente al modo de filosofar en cuya relación se define. Este ángulo nos permite captar su especificidad y situar sus apariciones en la historia de la filosofía occidental. La actitud existencialista y las filosofías que se llaman tales, o que nosotros tradicionalmente enmarcamos dentro del pensamiento "existencial", se definen siempre por su irreductibilidad a todo sistema acabado del pensamiento, a todo saber absoluto y a toda explicación plena y sistemática de la realidad.

Frente a la actitud racionalista y sistematizadora que pretende, al menos tendencialmente, darnos una explicación acabada y, por lo tanto, fija de la realidad, es decir, que busca lograr la adecuación entre el *ser* y el pensar, la que llamamos actitud existencialista objetará siempre dos cosas: 1) La "realidad humana" se caracteriza por el hecho de estarse haciendo constantemente, a base de decisiones y con la estructura, que después definiremos, de la libertad. Por lo tanto, este *modo de ser* escapa a las posibilidades de explicación de un sistema racional, y 2) Las mismas explicaciones racionales y sistemáticas son, en última instancia, modos posibles —pero no necesarios— de la existencia humana. Como tales, se remiten a ésta como su fundamento y, por lo tanto, no pueden agotarlo; por el contrario, es la explicación "fundamental" del modo de ser de la existencia la que implica, como una de sus formas, a la ciencia, a la razón, al sistema y a la metafísica.

Si definimos, pues, al existencialismo como la actitud filosófica general o el modo de filosofar que acabamos de describir, de hecho la historia de este pensamiento es tan larga como la del pensamiento occidental y es sumamente rica en temas y matices.

Temas y matices que se repiten y enriquecen cada vez que su problemática aparece como el otro modo de pensar o el "pensamiento otro" de un sistema filosófico. La actitud filosófica existencial será siempre ese mostrar lo infundado del sistema al investigar sus entretelas y lagunas existenciales.

I. ANTECEDENTES

Para remontarnos a los que se consideran los orígenes del pensamiento filosófico occidental, encontraríamos como primeros ejemplos claros de filosofías centradas en la problemática de la existencia a Gorgias y Protágoras (rechazando los sistemas ontológicos de Heráclito y Parménides), todo el pensamiento sofístico y Sócrates.

Posteriormente, en la filosofía helenística encontramos a los pensadores estoicos, escépticos y cínicos enfrentados a los sistemas racionalistas de Platón y Aristóteles. Muchos de los que serán los grandes temas del existencialismo contemporáneo se encuentran aquí prefigurados: la libertad, la finitud, la muerte, el suicidio. Epicteto y Marco Aurelio, Pirrón y Séneca, Carnéades y Diógenes, llenarán con sus reflexiones los últimos siglos paganos y los primeros de la era cristiana, discutiendo la metafísica, el racionalismo y su culminación en Plotino.

El pensamiento cristiano surge catecúmeno y libertario. La filosofía patrística no es, en modo alguno, extraña al pensamiento existencial. Pero su gran consumador, San Agustín, es indudablemente uno de los grandes jalones en la historia de este pensamiento "otro" y uno de los antecedentes a los que no pueden dejar de recurrir, por la profundidad de su penetración psicológica, los representantes posteriores del existencialismo. Así como en el estoicismo y el escepticismo paganos se prefigura el existencialismo ateo de Sartre y de Camus, en el de San Agustín —las *Confesiones*— se anuncia el existencialismo cristiano de Kierkegaard, Marcel y Tillich.

Si la escolástica parece cubrir la llamada Edad Media con un pensamiento teológico-racionalista representado por Santo Tomás de Aquino, el pensamiento "otro" se refugiará en la herejía, en la alquimia y en la magia que preparan el Renacimiento. La actitud, que después se llamará "humanista", el pensamiento rebelde y existencial que no pocas veces terminará en la hoguera o, por lo menos, en la exclusión de las órdenes religiosas, transcurre entre los meandros del escolasticismo y lo objeta. Los goliardos, grupo al que pertenecía Pedro Abelardo, no dudan en abandonar las universidades y dedicarse a la fi-

losofía en las goteras citadinas, en el campo o en la taberna. La experiencia del amor sensual y mundano es la contraparte de la rigidez escolástica. Pero es fundamentalmente entre los místicos que viven su religión en el desgarramiento y que no se conforman con los ritos externos del culto, donde resulta más viva la expresión existencial.

El Renacimiento, con toda la sucesión de cambios que lo caracterizan, su vuelta al hombre, su gusto por la vida y, en gran medida, la reforma religiosa, dará paso a buen número de temas que hoy no dudaríamos en llamar existencialistas. Y, tal vez más que en la teoría, en la actitud vital de muchos filósofos renacentistas se trasluce el modo de ser en el que se funda posteriormente el pensamiento existencial.

Sin embargo, será en el interior y durante el pleno desarrollo del racionalismo que encontraremos de nuevo un gran representante del modo de filosofar que nos ocupa. Si Descartes logra dar las grandes líneas del racionalismo basándose en las ciencias modernas, un científico y racionalista consumado, Pascal, se entregará a pensar las paradojas llenas de angustia que asaltan al hombre frente a lo absoluto, el vacío, y la soledad en que se encuentra el individuo en el interior de las explicaciones racionales y metafísicas del universo. Uno de sus temas, la famosa "apuesta" de la existencia de Dios, marcará decisivamente a los pensadores existencialistas contemporáneos que seguirán apostando —los ateos que Dios no existe y los cristianos que sí— y manteniendo la relación del hombre ante la ausencia o la existencia de Dios como riesgosas y problemáticas en el nivel de la existencia.

Ciertamente no nos proponemos en esta primera parte de nuestra exposición agotar todas las expresiones del pensamiento existencial; tampoco pretendemos ser exhaustivos en la exposición de los principales momentos característicos de un modo de pensar que ha existido a todo lo largo del pensamiento occidental, mostrándose algunas veces con más fuerza sometiéndose otras. Tratamos de hacer un muestreo histórico, casi un mosaico, para presentar el hecho de que el existencialismo va a responder, en la actualidad, a una profunda necesidad y a una estructura esencial humana.

Pero dos hitos de la historia de la filosofía no pueden dejar de ser tratados con mayor detenimiento: aquellos que van a dar nacimiento a la problemática existencialista contemporánea y que le proporcionarán su configuración específica: Kant, quien, según sostiene Heidegger en tres textos fundamentales —*Kant y el problema de la metafísica*, *La pregunta por la cosa* y *La tesis de Kant sobre el ser*—, elabora en un nivel on-

tológico las estructuras fundamentales del modo de ser del hombre, y Hegel, contra cuyo sistema se desarrollará el existencialismo contemporáneo ya como una corriente filosófica con planteamientos organizados y tesis definidas, y no solamente como una actitud generalizada y una temática más o menos dispersa.

La tesis kantiana, central en toda su filosofía crítica, de que resulta imposible para el hombre conocer las cosas tal como son "en sí", ha sido una de las más combatidas por la filosofía sistemática posterior, fundamentalmente por Hegel, y es también la tesis que Kant opone a toda la metafísica anterior y a todo intento por revivir la metafísica. Esto es así porque justamente el sostener que hay "límites" en la naturaleza humana —que forman la estructura misma de su conocimiento y, en el fondo, del modo de ser del hombre— conduce a fundamentar todo desarrollo filosófico en un previo análisis, que hoy llamaríamos ontológico, de la naturaleza humana como finitud.

Una ontología del hombre que desarrolle los problemas de su finitud, es el proyecto kantiano que lo convierte en antecedente directo y necesario del existencialismo contemporáneo, independientemente de los límites históricos que impidieron a Kant llevar hasta el fondo las cuestiones y lo obligaron a un lenguaje que, para nosotros, desfigura la problemática. Cuando Kant desarrolla sus temas en las tres Críticas, no hace sino remitir constantemente a la cuestión de la finitud humana. En la *Crítica de la razón pura* se investiga la finitud del conocimiento humano; en la *Crítica de la razón práctica*, las condiciones de la acción libre del hombre; en la *Crítica del Juicio*, lo que el hombre puede esperar. Como Kant mismo lo dice en la introducción a su curso de lógica, las tres investigaciones se sintetizan en una sola cuestión: ¿qué es el hombre? Éste es, según Kant, el asunto fundamental de la filosofía.

Vista la cuestión desde este ángulo, la lucha teórica contra la tesis de la "cosa en sí" es un intento por restaurar la metafísica. Y tal es el sentido de la *superación* de Kant hecha por Hegel, quien supera —y por lo tanto, subsume— el problema de la finitud del hombre en la infinitud del *espíritu* y del Sistema de la Ciencia. Aunque, hay que señalarlo, por su carácter de culminación de la metafísica occidental, la filosofía de Hegel es ambigua y, en muchos aspectos, contiene ya los elementos de su crítica y anuncia las tesis del existencialismo y del marxismo contemporáneos.

La filosofía de Hegel resulta clave también por otro motivo. Si bien es cierto que casi todos los sistemas filosóficos contie-

nen un aspecto o una parte "existencial" que después queda englobada en las tesis metafísicas más generales —y así sucede en Platón, en Aristóteles y, como lo ha mostrado E. Gilson, también en Santo Tomás—, en el sistema de Hegel este "momento" o "figura" del sistema no solamente es muy amplio y parece jugar el papel de fundamento del mismo, sino que recoge y analiza, para superarlas, las tesis generales de las filosofías "existenciales" anteriores a él. Partiendo de estos "momentos" del sistema, filósofos como Jean Wahl, Jean Hyppolite y Alexandre Kojeve, han logrado presentar una interpretación "existencialista" de Hegel, mientras que los críticos existencialistas han enfilado sus baterías sobre el sistema en su conjunto y la *superación* que el momento existencial sufre en el Sistema de la Ciencia.

En la *Fenomenología del espíritu,* Hegel desarrolla el *fundamento* del Sistema de la Ciencia al analizar las estructuras de la realidad humana que permiten al hombre llegar al conocimiento filosófico y científico de la *totalidad* del *ser,* incluido en esta totalidad su "auto-conocimiento" y el de la historia que debió recorrer para llegar a ser lo que *es*: el hombre contemporáneo capaz de *reconocerse* al conocer la totalidad como *espíritu.*

Las diferentes etapas recorridas en su historia por la humanidad, son partes de su *formación* y no se abandonan o suprimen al ser *superadas* en una nueva etapa. Éste es el sentido del término hegeliano *Aufhebung* (superación); cada una es *conservada* como un *aspecto* o como un componente de la actualidad, pero ya no es el aspecto predominante sino que se encuentra subsumido por el nuevo momento, que es su resultado y que lo *sobredetermina.* De este modo, cada *momento* histórico es, también, una figura en el análisis del ser actual.

En el análisis-historia realizado por Hegel en esa *ontología fundamental* que es la *Fenomenología del espíritu,* se estudian y describen, como tres momentos del *espíritu,* las tesis existenciales que corresponden tanto al pensamiento histórico que hemos visto antes, como a muchos temas del existencialismo contemporáneo y a las actitudes humanas que dan base tanto a aquél como a éstas. Esos *momentos, aspectos* o *figuras,* son los que Hegel llama: el *estoicismo,* el *escepticismo* y la *conciencia desventurada* o *subjetivismo piadoso.* Estas tres etapas se van superando unas a las otras, hasta ser ellas, a su vez, superadas por la *razón* y el *espíritu.*

Una vez surgido el hombre como "auto-conciencia", éste se descubre como *yo* pensante y, de ese modo, independiente y libre de la naturaleza. Ésta es la etapa del *estoicismo,* en la que

el ser humano no objetiva su libertad sino que, de modo pasivo y abstracto, se contrapone a la naturaleza al conocerla y pensarla, siendo así libre de las presiones de la realidad por el pensamiento subjetivo. Ahí, retirado de la acción, el hombre es "libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas", pero la situación de sujeción externa se mantiene. Esta etapa debe ser, pues, superada.

El *escepticismo* es la figura que lleva a sus últimas consecuencias la tesis anterior. Si el puro pensamiento descubre la libertad interna, ésta no puede ser *indiferente,* como en el estoicismo, a los contenidos de la vida; debe *actuar* para realizarse como libertad. El pensamiento no es sólo lo opuesto a la naturaleza: es lo *negativo* puro. La conciencia del hombre es "la *inquietud dialéctica absoluta*" que se ejerce en la crítica negativa de todo contenido externo a ella misma. El pensamiento se descubre como la libertad absoluta e infinita, pero que conlleva la contradicción que supera esta figura.

Por un lado, el escéptico mantiene la crítica, la ironía y la duda frente a todo, ¿por qué no frente a sí mismo?; por otra parte, es autoconciencia universal, negativa de todo contenido particular, y, ¿no es el escéptico, como individuo, un ser totalmente contingente y singular? El escéptico real, del que en el fondo nada sabemos, es el suicida y es, dice Hegel, la especie de filósofo más extendida en el mundo. Este *momento* del *espíritu,* pues, tiene que dar lugar a uno nuevo que lo supere.

En la conciencia escéptica la autoconciencia humana se ha mostrado como *doble* de manera esencial. Por un lado, la universalidad de la conciencia; por otro, en tanto *empírica,* existente en tal o cual hombre, es singular y contingente. La figura que supera al escepticismo mantiene los polos de la duplicidad como unidad, estableciendo la finitud, la contingencia y la singularidad en la vida terrena del hombre, mientras que la universalidad y la permanencia se convierten en el otro mundo, Dios, que permanece inalcanzable para el hombre en esta vida, objeto de veneración. El hombre se mantiene en la conciencia piadosa y en el trabajo, aspirando a lo absoluto que, frente a él, es "lo otro", lo inalcanzable. *Conciencia desventurada,* desgarrada y angustiada que tendrá que buscar su reconciliación en las figuras de la *razón,* del *espíritu.*

Esta breve exposición de los aspectos *existenciales* de la *Fenomenología del espíritu* muestra rasgos fundamentales de las actitudes humanas que serán retomadas por la posterior filosofía existencialista, comenzando por el padre reconocido del existencialismo moderno y contemporáneo, Sören Kierkegaard. Sin hacer demasiada violencia sobre Hegel y sobre los existencialis-

tas, podemos encontrar —con matices y diferencias— en las figuras *paganas* que hemos descrito (estoicismo y escepticismo) las actitudes básicas del existencialismo ateo, y en la conciencia desventurada, las del cristiano.

Antes de iniciar el análisis del existencialismo moderno, es necesario puntualizar algunas cuestiones respecto a la filosofía de Hegel. Las *figuras* que hemos descrito quedan conservadas, como decíamos antes, como *aspectos* de la realidad humana actual. El carácter de su *superación* consiste en mostrar cómo, junto a ellas, van surgiendo otras características humanas que las subsumen y sobredeterminan. La *razón* no solamente explicará la naturaleza —tanto la naturaleza en general como la naturaleza humana— sino que contribuirá a su dominación y a la creación del mundo cultural moderno. El *espíritu* es la figura en la cual el hombre se *reconoce* como parte de lo absoluto y como la parte que lo culmina y lo explica. En este nivel, la religión objetivada como arte y como institución eclesiástica daría la reconciliación al *representar* lo absoluto, y la *filosofía* como *ciencia* explicaría racional y sistemáticamente lo que, en la religión, se da como representación, esto es, la totalidad o el *espíritu*.

Es en esta coyuntura donde se sitúa el existencialismo contemporáneo desde Kierkegaard hasta Sartre. ¿Se puede privilegiar, como lo hace Hegel, uno de los aspectos de la realidad humana sobre los otros? ¿Pueden subsumirse las verdades del corazón, como decía Pascal, en las de la *razón*? O, más bien, ¿no es la *razón* un *producto* fundado en otros aspectos del ser humano?, ¿no será una máscara que oculta el verdadero sentido de la existencia?, ¿es la racional sólo una posible forma de existencia, o puede la existencia agotarse en su explicación lógica y racional?

II. EL EXISTENCIALISMO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO

Sören Kierkegaard, vive y desarrolla su obra en el surgimiento del mundo contemporáneo que Hegel quiere explicar. Esto significa dos cosas: como hombre cristiano, se encuentra con la explicación racional de la religión surgida de la filosofía hegeliana, y con la Iglesia, esto es, con reglas y cultos objetivos, institucionales y "nacionales"; también se encuentra *en* un mundo que comienza a ser dominado por la técnica, y con unas normas morales establecidas, con un mundo pleno de objetos y con un derecho institucionalizado. Es ahí donde se pregunta si esa religión no le comprime y aniquila su sentimiento religioso efectivo y real que no se satisface en los objetos del culto; es

ahí donde se pregunta si el mundo que se llena con sosas confortables y diversiones no lo *enajena* como existente y no le limita sus responsabilidades de ser, y si su libertad interna se satisface con la libertad garantizada —y organizada— por las instituciones.

Toda su amplísima obra será el intento por responder a estas cuestiones y mostrar la irreductibilidad de la existencia humana a su exteriorización racional. Es una obra literaria que escarbará en la psicología individual, en el comportamiento de los hombres y en la relación del individuo con su mundo material y social para buscar lo propio de la existencia humana. Es esta descripción de lo vivido, de los contenidos concretos de la existencia individual, lo que Kierkegaard opondrá a las sistematizaciones racionalistas y metafísicas que él encuentra en la filosofía hegeliana. Trataremos de presentar un bosquejo de las tesis principales del pensador danés, basándonos en algunos de sus libros —*El concepto de la angustia, Diario de un seductor, Temor y temblor* y *Etapas en el camino de la vida*—, con la reserva de que en Kierkegaard, como en cualquier otro autor existencialista, la profundidad de los análisis y la riqueza en matices impiden toda reducción.

La obra kierkegaardiana se desarrolla como una serie de descripciones —que hoy llamaríamos fenomenológicas— de los modos posibles de la existencia individual, para determinar cuáles son, fundamentalmente, las posibilidades generales de existencia, cuáles sus características y cuáles los límites que obligan a las modificaciones, en cada individuo, de los modos de ser. Para Kierkegaard, estos modos generales de existencia son tres, que él considera como tres estadios o esferas: la existencia *estética,* la *ética* y la de la *fe,* sea que ella se encuentre guiada por la satisfacción de los sentidos, por la fidelidad y la obediencia a las leyes o por la decisión angustiosa de seguir mandatos sentidos internamente como divinos, que pueden ser contradictorios con la moral y la consideración de los demás hombres.

Todo hombre se siente atraído hacia las satisfacciones sensuales y mundanas. De tal manera, todos pueden elegir el modo de vida que podemos ejemplificar con *Don Juan.* Es el reino de la carne, que se opone a los mandatos sociales y religiosos establecidos y que fija sus propias normas para lograr su fin último que es la satisfacción inmediata de la sensualidad. Dicho modo de vida encuentra en él mismo su límite, pues este goce es siempre abstracto y repetitivo; a una satisfacción sucede de inmediato un nuevo deseo que debe buscar un nuevo objeto para satisfacerse. Esto implica la inquietud absoluta, la ines-

tabilidad y, sobre todo, implica que el individuo no tiene dominio sobre sí mismo, que es esclavo de la búsqueda del placer que nunca termina y que lo buscado, la satisfacción, no se realiza de modo permanente. El modo de existencia que aparentemente es el más libre se muestra como el más dependiente; la *angustia* que produce esta comprobación conduce a buscar la realización de la existencia en otro nivel.

El modo de existencia *ética* intenta realizar la imposibilidad del estadio estético: la permanencia y estabilidad en el existir. Si la existencia entregada al mundo está determinada por esa exterioridad cuyo poder es desconocido y al cual se somete pasivamente, en el intento por aceptarla razonadamente, mediante actos de elección deliberada y esfuerzos permanentes por sujetarse a normas objetivas, la liberación y la autodeterminación parecen resultar posibles. La *voluntad* es, en este nivel, la que guía la existencia y el *matrimonio,* el caso que sirve para ejemplificar este modo de vida. Aquí, la fidelidad a la promesa parece garantizar una permanencia y una estabilidad que une los diferentes actos contingentes; sin embargo, el tedio y la rutina mecánica amenazan la satisfacción y, sobre todo, la exterioridad social de la norma que vuelve a sujetar la libertad. De nuevo la angustia y la desesperación se presentan en la existencia individual, pues ésta puede sentirse y saberse abocada a acciones que llevan a *suspender* las nociones éticas y las obligaciones morales.

El Abraham de la *Biblia* ejemplifica para Kierkegaard esta situación. Él se siente llamado por Dios, sin intermediario alguno, a cometer un acto absolutamente reprensible para las leyes humanas y detestable a los ojos de los hombres: sacrificar personalmente a su hijo. Para ello debe ocultarse ante su mujer, fingir ante su criado y engañar a su propio hijo. Nada puede justificar su decisión, salvo la certeza interna de que ésta es una orden del Dios en el que él cree, al que ha dado su fe; pero esta misma creencia es subjetiva y la elección se hace ante un Dios que esporádica y excepcionalmente se le hace presente, mientras se oculta el resto del tiempo y al resto de los mortales. Es la angustia permanente de su fe lo que hace del acto una decisión libre y auténtica de la existencia.

Basta eliminar la fe en Dios para transformar el existencialismo cristiano en el ateismo radical y sacar la consecuencia sartreana: todo existencialismo coherente plantea que es en la autenticidad de la decisión libre del individuo donde se crean los valores y donde se decide la existencia. Por otra parte, la descripción de los modos de la existencia y el acento puesto en la angustia como el motor de la autenticidad, serán temas cen-

trales de todo el existencialismo contemporáneo, ateo o cristiano.

Martin Heidegger, con todo y su enfático —así como justificado— rechazo a que se le llame existencialista, es el gran expositor y sistematizador del modo de ser de la existencia y es él quien dará las bases teóricas —ontológicas— del existencialismo, o las tesis existenciales en el marxismo (K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*) y en la teología negativa (P. Tillich, *Teología de la cultura*). La generalidad de especulaciones sobre diferentes campos del conocimiento, tanto en las ciencias humanas como en las naturales y exactas, nos previenen ya de que su pensamiento pueda ser encajonado bajo el rubro de "existencialismo"; el propósito mismo de su filosofía, de llegar a elaborar una "ontología general" es, de algún modo, la negación del existencialismo. Sin embargo, el profundo análisis de la existencia que es el fundamento de toda su filosofía, la caracterización del modo de ser del hombre como una región del *ser* cualitativamente distinta de las otras, y la consideración de que es la ontología del hombre la que tiene que servir de base a toda ontología e incluso a toda ciencia, convierten a Heidegger en el padre indiscutido del existencialismo contemporáneo.

La reflexión heideggeriana se endereza a responder a la pregunta ¿qué significa *ser*?, o ¿cuál es el sentido del *ser* en general? A esta cuestión debe responder, tradicionalmente, una ontología. Sin embargo, ontología se ha hecho desde los orígenes de la filosofía occidental. ¿Por qué las respuestas tradicionales no satisfacen? Heidegger responderá: porque se ha respondido con conceptos propios para designar entes, cosas y, por lo tanto, se han dado respuestas *metafísicas*, que resuelven el problema del *ser* en un *ente supremo*. En ese sentido no se ha hecho ontología sino *onto-teología*. Esta situación de la filosofía occidental no es casual; obedece a razones profundas que es necesario examinar y que conducen, directamente, al problema de la existencia.

Si no se ha podido responder auténticamente a la cuestión del *ser* —pues el *ser* no es un ente— esto se debe a la situación de quien elabora y trata de responder la pregunta ontológica. Es el hombre quien se hace la pregunta; será, por tanto, en un análisis de su modo de ser, en el descubrimiento de sus estructuras ontológicas, donde se podrán encontrar las condiciones que han impedido, en la tradición occidental, elaborar una ontología y las que permitirán su desarrollo. Así, una ontología del modo de ser del hombre se convierte en la *fundamental* de toda posible ontología.

La estructura de ser del hombre se caracteriza por un constante estar —cada individuo— haciendo decisiones acerca de su modo de ser en cada situación. La conciencia de él mismo es, pues, de manera necesaria, un componente de la existencia, e implica una vaga comprensión del *ser* que le resulta esencial y que es la posibilidad de que elabore una ontología; por otra parte, el desarrollo de la ontología resulta necesario para la aclaración de cada existencia individual. Ahora bien, si cada quien decide acerca de su modo concreto de existir esto significa que no es posible pensar en una "esencia" del hombre" a la que cada uno se ajusta; por el contrario, en el ser humano *la única esencia es la existencia.*

El modo de ser de la existencia (el *Da-sein,* el "ser-ahí"), es radicalmente distinto al de todo otro ente conocido y tiene como característica el de ser siempre *posibilidad* para determinarse, en cada situación concreta, de una manera u otra a partir de decisiones concretas. Pero toda existencia se mueve entre dos posibles casos límites de elección respecto a ella misma: o bien se decide por *ser lo que es* y se comprende como tal, lo que sería la existencia *propia,* o bien no se asume como existencia, con la responsabilidad que esta decisión conlleva, es decir, no se comprende como existencia y, entonces, lleva un modo de vida similar al de las cosas, esto es, una existencia *impropia.* Apropiándose de su modo de ser o dejándose despojar de él por las cosas del mundo, el hombre vive, regularmente, en el modo de ambas posibilidades extremas que es la *cotidianidad,* la vida de todos los días en la cual oscila entre ambos polos, pero más seducido por la impropiedad, pues para llegar a determinarse como existencia propia se requiere una condición especial, aunque universal como posibilidad, que después examinaremos.

El problema del *ser,* que es la cuestión central en Heidegger, fundamenta la posibilidad de su respuesta en los modos de existencia apuntados. Si la existencia es impropia, no se comprende a partir de sí misma sino a partir del modo de ser de las cosas, la ontología que se elabore estará desarrollada con conceptos adecuados a las cosas y no podrá dar una respuesta acerca del *ser,* que no es cosa. La posibilidad de la existencia propia permite pensar en el desarrollo de una nueva ontología, lo que implica la previa aclaración de esta posibilidad y el presentarse de hecho de este modo de existencia, obstaculizado por la tendencia en el hombre a la impropiedad.

Cada hombre se encuentra por haber nacido en un mundo de cosas y de normas ya establecido inclinado a dejarse conducir por dicho mundo y a olvidar que su modo de ser propio

consiste en decidir por sí mismo acerca de su existencia. Esta tendencia es reforzada por todo lo que en el mundo contribuye a distraerlo de volver la mirada sobre sí mismo y comprenderse como "existente", pero la razón de fondo que impide esta comprensión y la autenticidad, radica en que aquello en lo que consiste la existencia es la *finitud,* la precariedad de este modo de ser y su "ser para la muerte". Por ser el hombre finito y mortal, es *responsable* de lo que es en cada situación, y es ante la comprensión de su *ser* y la responsabilidad que implica, que el individuo se evade en el modo impropio de la existencia.

Éste es, para Heidegger, el círculo en el que se mueve constantemente la existencia, pues el hombre nunca está exento de una comprensión de su modo de ser que, cuando se presenta, lo rebota hacia la impropiedad; ésta no surge de la incomprensión, sino al contrario, de un comprender y preferir olvidar. Ahora bien, es en un temple de ánimo particular, que se presenta a todo ser humano, donde a éste se le presenta con mayor evidencia la certeza de su modo de ser y la posibilidad de elegir entre asumirse como existente propio o perderse de nuevo en la impropiedad; este temple de ánimo privilegiado es la *angustia.*

El sentimiento de la angustia es, entre todos los otros sentimientos, privilegiado por diferentes razones. Todos los estados de ánimo se encuentran provocados por situaciones a las que nos enfrentamos o nos hemos enfrentado en el mundo y se refieren a ellas. Por el contrario, Heidegger muestra en la descripción fenomenológica de la angustia que ésta nunca surge del enfrentamiento del hombre con situaciones del mundo, sino de su enfrentamiento consigo mismo y con el sentido general de su existencia. En la angustia el hombre se comprende como el ser finito que es, y se encuentra avocado a asumir la responsabilidad de su modo de ser. Es en ese estado de ánimo y a partir de él donde cada individuo puede cambiar su manera de existir y dejar de ser *vivido* por el mundo para ser él quien determine frente a las diferentes situaciones de una manera conciente y activa.

Para Heidegger resultaba importante llegar a esta descripción de la posibilidad del modo de ser propio de la existencia, pues ella le permite aclarar los caminos para el desarrollo de su proyecto: una ontología general. Es evidente que si quien elabora la ontología no es plenamente consciente de lo que él es, todo desarrollo filosófico general del problema del *ser* es imposible y, más aún, todos los sistemas filosóficos generales, especialmente los racionalistas, se convierten en velos ideológicos que oscurecen el problema de la existencia. La ontología en

su desarrollo se presenta, pues, como circular, ya que para plantearla adecuadamente se requiere un modo de existencia, pero para que este modo de existencia se dé con plenitud es necesaria una ontología fundamental, una ontología del hombre, que aclare la existencia y le permita desarrollar la posibilidad de la propiedad. De este modo, no sólo en Heidegger, sino en todo el existencialismo, la filosofía es práctica, provoca y motiva siempre hacia el modo de existencia auténtico del hombre, pues este modo de existencia se muestra necesario para la filosofía.

La filosofía de Heidegger es sumamente compleja y ya el puro nivel de la existencia que se analiza en *El ser y el tiempo* no podría ser agotado en estas páginas que, por otra parte, no están dedicadas a él en exclusiva. Pero de todos modos, al exponer las tesis generales del existencialismo contemporáneo en las páginas siguientes, serán retomados muchos temas heideggerianos que son compartidos por la mayoría de los pensadores existencialistas.

III. TESIS PRINCIPALES DEL EXISTENCIALISMO

En las páginas anteriores de este trabajo hemos intentado mostrar que el existencialismo responde a una problemática general que se ha presentado a lo largo de toda la historia de Occidente y a la que muchos filósofos se encuentran particularmente orientados. Es con Kierkegaard y Heidegger que esta problemática se especifica y toma los contornos propios de lo que será hoy la filosofía existencialista, pero ésta, como corriente filosófica, es la expresión de un grupo de filósofos del siglo XX nacidos la mayoría en este siglo o a finales del XIX, muchos aún vivos o muertos recientemente y que han ejercido una gran influencia en el mundo contemporáneo, tanto en la teoría como en el terreno de las costumbres.

Generalmente se ha intentado clasificar a los filósofos de esta corriente en dos ramas: existencialistas cristianos (N. Berdiaev, G. Marcel, M. de Unamuno, K. Jaspers) y ateos (J. P. Sartre, A. Camus, S. de Beauvoir), pero esta distinción resulta bastante superficial pues, por lo que respecta al análisis de la existencia, se distinguen poco y sus coincidencias son mayores que sus diferencias. Puede resultar mucho más productivo distinguir entre filósofos existenciales y existenciarios, sea que se ocupen más, en el primer caso, de describir las actitudes concretas fundamentales de la existencia y sus situaciones básicas (Camus, Jaspers, Merleau-Ponty) o en describir las estructuras de ser del hombre, esto es, la ontología del hombre (Heidegger

y Sartre en *El ser y la nada*). Pero, independientemente de estas distinciones, podemos encontrar una serie de temas y desarrollos sobre la existencia humana que los unifica a todos a pesar de los muchos matices que los distinguen.

A) *El Método*

Si bien la gran mayoría de los filósofos existencialistas plantean como método para aprehender la realidad humana concreta el método fenomenológico elaborado por Husserl —J. P. Sartre subtitula su libro *El ser y la nada, Ensayo de ontología fenomenológica,* y *El ser y el tiempo* de Heidegger debe ser considerado como un desarrollo particular de la fenomenología de Husserl, a pesar de la encendida crítica enderezada por el maestro contra Heidegger—, sin embargo, no debemos considerar este método en el sentido estrecho de una técnica y una serie de artificios metodológicos establecidos. Más bien tenemos que considerar en este caso al método como la vía adecuada para la aprehensión de la existencia y como la manera general de acercarnos a ella. En este sentido, los filósofos existencialistas coinciden en considerar algunas cuestiones fundamentales.

En primer lugar, es imposible hacer en este caso la distinción epistemológica tradicional entre sujeto que estudia y objeto estudiado. El pensador mismo es un existente y al estudiar la realidad humana se está comprendiendo a sí mismo. La implicación es aquí directa y el primer caso de existencia, el más cercano, es el del filósofo. Ahora bien, esto no indica que se trate de un autoanálisis o una inspección subjetivista; se trata, por el contrario, de descubrir las características generales de toda existencia, pero en este descubrimiento queda implicado el descubridor.

En segundo lugar, la única manera de llegar a las conclusiones generales que se buscan consiste en la *descripción* —lo más completa posible— de la existencia concreta, sin evadir en esta descripción ninguna de sus manifetaciones. La inclinación de muchos filósofos existencialistas por las obras literarias es, en tal virtud, una manera de desarrollar su filosofía, pues este medio permite la descripción matizada y vivida de los casos estudiados, y es un recurso privilegiado para ésta. Ahora bien, la descripción no tiende a una "casuística" de la existencia, sino a hacer aparecer, hacer que se muestren, las estructuras fundamentales de la existencia. Se trata de *mostrar* en las descripciones lo constante, la "ley de las apariciones" que es la estructura fundamental de la existencia. De ahí que se busque llevar siempre la descripción a la "situación límite" (Jaspers) donde lo accidental se pierde.

Estas dos notas implican que la investigación es siempre *circular* e *inacabada*. Todo inicio conlleva las ideas previas que el investigador tiene acerca de sí mismo y de la existencia, pero esta concepción se verá modificada por la descripción dando lugar a una idea más clara y elaborada que, a su vez, sirve de nuevo punto de partida. Si, por otra parte, la existencia misma es movilidad —constante estarse haciendo— y si así es la existencia del filósofo, cada fundamentación que se logre será necesariamente provisional. No importa lo que un filósofo estoico, San Agustín o Pascal, hayan dicho sobre la condición humana; retomando el tema por Camus o por Simone de Beauvoir es distinto, presenta nuevos matices y disyuntivas y podrá de nuevo ser planteado más adelante sin que pueda considerársele agotado y la pregunta que le dio origen, definitivamente respondida.

B) Lo Concreto

Siempre se señala que lo característico de todo existencialismo es tener por objeto de reflexión la existencia del hombre en su realidad concreta. Sin embargo, el significado propio del término "concreta", que parece querer decir mucho, queda poco aclarado. En la filosofía existencialista el término tiene una significación muy precisa y es uno de sus conceptos claves. Tomar las cosas en su concreción significa verlas unidas con todo aquello que, en la realidad, se encuentra unido a ellas esencialmente. Separar mentalmente algo de eso que está unido en la realidad es hacer una abstracción y, de ese modo, falsear de alguna forma su sentido concreto. Ahora bien, dos cuestiones dan su significado a toda la realidad y en cualquier análisis deben ser consideradas unidas: el hombre —la existencia— y el mundo. Mundo sólo hay en tanto es comprendido, trabajado, vivido por el hombre; el hombre sólo puede ser conocido *en* el mundo que comprende, trabaja y vive.

El punto de partida de toda investigación debe ser, pues, lo concreto entendido como *ser en el mundo* (Heidegger) y esta proposición es una estructura universal y necesaria que tiene que mantenerse como el marco sintético de cualquier análisis y desarrollo, pues sólo remitidos a este marco resultan concretos. Es muy importante esta precisión, porque de esta idea general tomarán su arranque los análisis de los pensadores existencialistas de temas que, aparentemente, no se relacionan de manera directa con el de la existencia. Por ejemplo, desde este ángulo se abre el campo para una consideración de la ciencia y de la técnica que no los concibe como regiones del conoci-

miento absolutamente autónomas y válidas en sí mismas, sino que las remite siempre al papel y la función que cumplen en la vida cotidiana de los hombres y busca descubrir el significado que puedan tener en la existencia humana general. Por otro lado, el desconocimiento de este postulado general del existencialismo, ha llevado a las interpretaciones más descabelladas de esta filosofía, al considerarla un subjetivismo extremo. De hecho, siempre hay en los análisis existencialistas, independientemente de los asuntos personales, dos términos que se interponen necesariamente: el ser humano y el mundo material y social, o parafraseándolo, la *existencia* y la *situación.*

C) La Existencia

Este concepto tiene una significación precisa en la filosofía que analizamos y, dentro de ella, es un término técnico que se reserva para denotar la estructura ontológica del modo de ser del hombre. Los existencialistas sostienen, como su tesis fundamental, que la realidad humana es estructural, cualitativamente distinta a la de los otros seres de la naturaleza y del pensamiento, pues éstos tienen una esencia determinada y fija que se corresponde a un concepto que podemos hacernos de ellos, mientras que el hombre se caracteriza por un constante hacerse a partir de decisiones más o menos conscientes o, para decirlo con Sartre, el ser humano "no es lo que es" en un momento dado en el que lo aprehendemos y tratamos de definir, y "es lo que no es", es posibilidades libres siempre abiertas al futuro. Éste es el sentido de la famosa proposición de Sartre: "la existencia precede a la esencia", que funciona como lema programático del existencialismo.

Ahora bien, si definimos de esta manera nuestro modo de ser, ello significa que, en consecuencia, somos siempre, ontológicamente, libres. *Libertad* quiere decir, en este caso, que por nuestro mismo modo de ser estamos siempre en la posibilidad de elegir, independientemente de los límites que nos sean impuestos desde el exterior y del éxito o el fracaso de la elección. Libertad no significa que puedo hacer lo que quiera, sino que, en cada caso, siempre puedo elegir entre diversas opciones y que soy *responsable* de mi elección, que no puedo evadirme de hacer elecciones, que "estoy condenado a mi libertad" y que tengo que asumir la responsabilidad de mis actos.

En los análisis anteriores de Kierkegaard y de Heidegger habíamos encontrado ya las descripciones de la existencia humana como oscilando siempre entre los polos de aceptarse y asumirse, cada individuo, como lo que *es,* o evadirse de esta

responsabilidad y vivir "a la manera de las cosas", dejándose vivir por el mundo. Ahora podemos añadir algunas precisiones. La vida inauténtica o, para usar la terminología de los franceses, la existencia de "mala fe", no significa una pérdida o un efectivo no ser en el mundo de la existencia; significa un *ocultamiento* de la verdad y un permanente auto-engaño, pues este modo de vida surge —aunque de manera oculta— de una opción real por esta existencia y en contra de la autenticidad; en ese sentido, también somos *responsables* de dicha elección.

D) La Situación

Nunca será suficiente la insistencia en decir que toda presentación del existencialismo que exponga la estructura de la existencia sin remitirla al mundo es incompleta y falseadora, pues la misma definición del modo de ser del hombre incluye como uno de sus términos el de "mundo". No se trata de dos términos aislados que, después, se *sumen* el uno al otro; ambos son indispensables y forman una sola estructura.

Si un existente puede elegirse impropio y vivir de "mala fe", esto es únicámente posible porque el modo de ser de las cosas es ya, desde un principio, parte de sí mismo, está ahí siempre como una opción posible que lo fascina constantemente para escapar a su libertad. Pero la autenticidad no implica, en modo alguno, un retirarse del mundo y dejar de actuar en él; implica una modificación de mi relación con el mundo, un actuar en él de manera consciente, comprometida y responsable, pues sólo en el mundo puede realizarse la existencia.

Cuando se vive "de mala fe" o impropiamente, el mundo se presenta como un *destino,* como una articulación mecánica y determinista que se impone a mi actuar y donde *descargo* mi responsabilidad. Para una existencia auténtica el mundo se presentaría como la *situación* en la cual puedo actuar para modificar las relaciones sociales y materiales que enfrento, que debo analizar, para que mi acción se realice con éxito, pero que nunca me presenta una sola opción, sino que en ella encuentro dibujadas las líneas de las posibles acciones que puedo realizar, aun cuando una de éstas pueda ser la situación límite de la negación absoluta, del suicidio.

La importancia que darán los existencialistas al análisis concreto de las situaciones se muestra, por ejemplo, en la moral de Simone de Beauvoir (*para una moral de la ambigüedad*), donde a partir de la descripción de situaciones vividas se postula la imposibilidad de normas morales absolutas, pues las acciones sólo pueden juzgarse en los casos concretos, con las de-

terminaciones materiales que ahí se imponen. Por su parte, Maurice Merleau-Ponty (*humanismo y terror*) y sobre todo Jean Paul Sartre (*Crítica de la razón dialéctica*) adoptarán los métodos y prácticas del psicoanálisis y del marxismo para analizar las determinaciones del inconsciente y de la sociedad que se dan en la acción como condicionamientos exteriores a la conciencia, pero siempre en vistas a la acción libre y transformadora. En modo alguno podemos considerar estos desarrollos como "parches" al existencialismo; la situación, el mundo material y social, es parte de la existencia, y la renovación y ampliación constante de los temas es, como decíamos antes, internamente necesaria al inacabamiento estructural de la existencia y, en consecuencia, del existencialismo.

E) Cualidad-cantidad (espacio y tiempo)

Lo peculiar de los análisis existencialistas, sean relativos al individuo, a los problemas políticos y sociales, a la religión o a los temas más generales de la filosofía, es el remitirlos siempre a lo *vivido* cotidianamente por los hombres. Al decir lo vivido cotidianamente, nos referimos a las cualidades y contenidos de las experiencias que se dan en la vida cotidiana. Por eso dice Heidegger que en la filosofía existencial siempre se debe hablar de manera personal: yo, tú, nosotros, para evitar la despersonalización y que se consideren los resultados de la reflexión como abstractos. El intento por recuperar para la filosofía lo cualitativo, es una tendencia diametralmente opuesta al sentido del movimiento de la vida contemporánea que busca en la exactitud de los cálculos matemáticos la única solución válida a los problemas científicos y filosóficos. Trataremos, para concluir nuestra exposición del existencialismo, de explicar el análisis cualitativo a partir de la consideración hecha por Heidegger y Sartre de las categorías de espacio y tiempo.

El tiempo, como categoría universal y abstracta, como la medida del movimiento que podemos dividir en unidades fijas —horas, minutos, segundos, etcétera— es el ejemplo más claro de consideración cuantitativa de la realidad. Pero, en el nivel de *mi* existencia, el tiempo no puede pensarse como una serie puntual de fechas, la de mi nacimiento, tantos años, tantos meses: el tiempo de mi existencia se describe como una serie de *experiencias:* las cosas que he hecho, las que me han sucedido, las elecciones que he realizado o dejado de realizar, y que contribuyen a darme mi configuración actual. Yo soy lo que he sido; mi pasado es mi presente, en el que se dibujan las posibilidades reales de mi futuro, que será lo que yo haga hoy a

partir de lo que he hecho. El tiempo se muestra como una totalidad de momentos cualitativos, siempre actuante en sus tres dimensiones; el tiempo es la realidad concreta de la existencia.

Pero el tiempo no es una dimensión puramente interna, la vivencia subjetiva de los acontecimientos; mi pasado individual y el pasado histórico en el que vivo hoy se presentan en los objetos que me rodean, en los resultados materiales de mis actos y de las acciones históricas que han configurado mi mundo. *El tiempo es el espacio real* en el que me muevo, que define mis posibilidades, que circunscribe y limita mi libertad efectiva. Y éste no es el espacio del geómetra, sino los lugares de mis recuerdos, las huellas humanas de mi generación y de las generaciones que me han precedido, la realidad concreta de mi existencia. Yo he nacido en un espacio que contiene la historia real de mi pueblo y de mi clase, y al mismo tiempo yo voy llenando en mi existencia un espacio pleno de contenidos afectivos y determinados, que determinan mi existencia: tal casa en la que viví, el barrio de mis primeros amigos, la habitación que guarda los recuerdos de mis actos.

A modo de conclusión, hemos presentado algunas de las tesis centrales del existencialismo, tratando más de mostrar sus caracteres generales que de precisar sus conceptos y definiciones en el fondo, el modo de pensar del filósofo existencialista, excluye, casi por principio, la posibilidad de una elaboración excesivamente sistemática por las razones que ya hemos apuntado. El existencialismo es, sobre todo, un modo de plantear los problemas, una perspectiva sobre la realidad que interpreta los fenómenos relativizándolos al ponerlos en relación con la existencia humana concreta, siempre en constante proceso tanto a nivel individual como social. Un existencialista nunca deja de serlo, pues el título no se lo proporciona el apego a ciertas tesis o a determinados postulados dogmáticos, sino la actitud inquisitiva y crítica centrada en el estudio de la condición humana.

Quisiéramos concluir estas páginas citando algunas expresiones de Jean-Paul Sartre en una entrevista concedida a Michel Contat, publicada en la *Revista Nouvel Observateur* del 7 de julio de 1975, que reflejan plenamente el espíritu existencialista:

P. ¿Mantiene usted todavía hoy la autonomía del existencialismo en el interior del marxismo como lo dijo en 1957?
R. Sí, completamente.
P. Etiqueta por etiqueta, ¿prefiere usted la de "existencialista" o la de "marxista"?
R. Si es absolutamente necesario ponerme una, prefiero la de existencialista.

Estas palabras son testimonio de que el existencialista podrá adoptar las tesis de algún sistema establecido, pero nunca será incondicional y mantendrá su "existencialismo" para garantizar su autonomía de pensamiento.

Por lo que respecta a la actitud básica del existencialista respecto a la vida, su aceptación estoica pero gozosa de la realidad de la existencia tal cual es, sin ilusiones ni racionalizaciones, las palabras con que Sartre termina la citada entrevista son el mejor ejemplo:

> P. ¿En suma, hasta aquí, la vida ha sido buena para usted?
> R. En su conjunto, sí. No veo qué podría reprocharle. Me ha dado lo que yo quería y, al mismo tiempo, me ha hecho reconocer que ella no es gran cosa. Pero ¿qué podemos hacer? (La entrevista termina en una risotada provocada por el tono despreocupado de esta última declaración).
> J. P. S. Hay que conservar la risa. Ponga al final: *"acompañamiento de risas"*.

BIBLIOGRAFÍA SUCINTA

BERDIAEV, Nicolás (Kiev, 1947-Francia 1948).
La destinación del hombre.

CAMUS, Albert (Argelia, 1913-Yonne, Francia, 1960).
El mito de Sísifo.
El hombre rebelde.

DE BEAUVIER, Simone (París, 1908).
Para una moral de la ambigüedad.
El segundo sexo.
La vejez.

HEIDEGGER, Martin (Messkirch, 1889-1976).
El ser y el tiempo.

JASPERS, Karl (Oldembeurg, 1883).
Psicología de las concepciones del mundo.
Filosofía de la existencia.
Verdad y existencia.

KIERKEGAARD, Sören (Copenhague, 1813-1855).
El concepto de la angustia.
Etapas en el camino de la vida.
Temor y temblor.
Diario de un seductor.
Esto o aquello.
Migajas filosóficas.

MARCEL, Gabriel (París, 1889-1973).
Existencia y objetividad.
Diario metafísico.
Ser y tener.

MERLEAU-PONTY, Maurice (Rochefor-sur-men-1908-París, 1962). 1962).
Fenomenología de la percepción.
Humanismo y terror.
Las aventuras de la dialéctica.
SARTRE, Jean-Paul (París, 1905).
El ser y la nada.
El existencialismo es un humanismo.
San Genet, comediante y mártir.
Crítica de la razón dialéctica.
El idiota de la familia (Flaubert).
UNAMUNO, Miguel (Bilbao, 1864-Salamanca, 1936).
Del sentimiento trágico de la vida.
La agonía del cristianismo.

el marxismo del siglo XX

ABELARDO VILLEGAS

1. La influencia del pensamiento marxista ha sido muy considerable en el siglo xx y ha rebasado en mucho el ámbito de la filosofía. La economía, la sociología, la historia, el derecho, y aun las ciencias nautrales han recibido el impacto del marxismo. Por lo tanto, aquí sólo cabe referirse a los aspectos específicamente filosóficos del marxismo del siglo xx, aunque con frecuencia sea difícil deslindarlos de otras áreas del pensamiento.

Por lo que atañe a sus cultivadores, las personalidades de éstos presentan características muy acusadas. En todos ellos ha influido la idea marxista del carácter práctico de la filosofía, por lo que casi todos han sido políticos y pensadores al mismo tiempo. Sólo que, con frecuencia, una de estas características ha predominado sobre la otra, lo cual no es ajeno al desarrollo teórico. Así, la filosofía de Lenin (1870-1924), como la de Mao Tse-tung (1893-1976), puede decirse que está al servicio de una praxis muy rigurosa y se va modificando al paso de la misma, en tanto que las filosofías de los pensadores de la Escuela de Frankfurt se acercan más a los modelos diseñados por los teóricos occidentales, a los que podríamos llamar filósofos de tiempo completo.

En conecuencia, esta exposición será dividida en dos partes: la referida a los protagonistas de las revoluciones socialistas del siglo xx en especial a los ya mencionados y la referida a los pensadores europeos que, aunque hayan tenido una praxis política, o no han vivido una revolución socialista o no han tenido oportunidad de moldearla como Lenin y Mao. Estos filósofos son, fundamentalmente, los siguientes: de Italia Antonio Gramsci (1891-1937); de Hungría, Georg Lukács (1885); de Alemania, Max Horkheimer (1895-1969), Theodor W. Adorno (1903), Herbert Marcuse (1898); de Francia, Louis Althusser. Naturalmente que esta enumeración no es exhaustiva y habrá de ser completada con la referencia a otros autores. Sin contar, desde luego, con que ciertas ideas filosóficas pueden ser espigadas de textos marcadamente ideológicos como los discursos de Fidel Castro o los artículos de Ernesto Che Guevara, de Ho Chi Minh etcétera.

Pero dada la naturaleza de este trabajo, tales referencias no aspiran a ser exposiciones más o menos completas del pensamiento de estos autores; más bien de lo que se trata es de considerar sus aportaciones a ciertos temas fundamentales que son característicos de la filosofía marxista del siglo XX. Dichos temas son los siguientes:

a) El concepto de *praxis revolucionaria* alcanza un primerísimo lugar en virtud de que en el presente siglo se dan las primeras revoluciones socialistas triunfantes. Implicado con este concepto se encuentra el de *organización,* que ha sido medular en el pensamiento leninista, y su contrapartida, el de *espontaneidad,* así como otros que también son anexos.

b) El concepto de *dialéctica* ha sido objeto de una minuciosa revisión igual que el de *materialismo,* mismos que no son, sin más, compatibles. Esta revisión ha supuesto un balance de la herencia hegeliana en el marxismo, tema sobre el cual se han desarrollado encendidos debates.

c) Las relaciones entre infraestructura y superestructura han sido ampliamente discutidas, así como la construcción de un estructuralismo marxista. Los economistas han analizado minuciosamente los conceptos de fuerzas, instrumentos y relaciones de producción; pero el pensamiento filosófico y político, muy insistentemente, ha fijado su atención en la superestructura y en especial sobre su carácter ideológico y sobre la *ideología* en general. Muy relacionado con este punto se encuentra el largo debate en torno al concepto de *enajenación* —que no es en el marxismo un concepto psicológico, o no es únicamente psicológico.

d) El análisis de cuestiones superestructurales: el concepto de *razón* y de *racionalidad,* muy directamente ligados con el destino de la *filosofía* y su posible desaparición. El concepto de *ciencia,* estrechamente vinculado al de la dialéctica, y que adquiere un especial relieve no sólo porque es diferente del concepto empirista de ciencia sino porque se ha llegado a afirmar que el marxismo no es ni una economía ni una filosofía nuevas, sino una ciencia nueva, un nuevo saber. Anexo a esto se trata la importante cuestión de las relaciones entre ciencia e ideología.

e) El papel de los estados mentales en los conflictos sociales y en los procesos productivos, incluso como mediadores necesarios entre infraestructura y superestructuras culturales. Y muy ligado con este problema el de las cuestiones estéticas de arte burgués y arte revolucionario, del naturalismo y del realismo socialista o realismo crítico.

f) Y también ciertas consideraciones sobre fenómenos históricos como el de las clases sociales, el de revolución y el reformismo, el del fascismo y el de la utopía o las consideraciones futurológicas sobre el comunismo.

Hay que señalar que otro factor muy importante, que influyó decisivamente en la reconsideración filosófica de Marx, fue la publicación, por obra del trabajo editorial de los soviéticos y los alemanes, de algunas obras de considerable importancia: *Los manuscritos económico filosóficos de 1844, aparecidos en 1932; La ideología alemana,* publicada el mismo año, y en 1939, los *Elementos fundamentales para la crítica política,* que reunía escritos de los años de 1857 y 1858. Sobre todo los dos primeros, completados por las *Tesis sobre Feuerbach,* mostraban el alcance filosófico de un autor que muchas interpretaciones había encasillado ya en el marco de la economía. También mostraban una perdurable influencia de Hegel, que hasta ahora ha sido motivo de considerables debates y de varios intentos de clasificación de la trayectoria de la obra marxiana.

2. El concepto de *praxis revolucionaria* fue modificado sustancialmente por Lenin, quien rechazó la idea de que el proletariado pudiese llegar por sí mismo a la revolución socialista. La formación de una conciencia de clase revolucionaria sólo sería posible por la acción de una vanguardia integrada en un partido revolucionario. Al poner en primer plano la necesidad de la integración de una conciencia y de una teoría revolucionaria, Lenin puso de relieve la importancia del factor subjetivo en los movimientos revolucionarios, rechazando el mecanicismo economicista y el fatalismo histórico que de él se derivaba. Al mismo tiempo, postuló la necesidad de una organización partidista, una vanguardia o élite política, que infundiría desde fuera a la clase obrera conciencia y organización.

Parte de esa praxis era, también para Lenin, la adaptación de las teorías marxistas a las circunstancias a las que había que aplicarlas. Rechazó, por ejemplo, la idea de que en Rusia era necesaria la maduración del capitalismo para que fuera posible la revolución socialista. Rebatió la posibilidad de una alianza con la burguesía como clase, pero reconoció el origen burgués de los ideólogos marxistas.

En esta misma línea, Mao Tse-tung realiza otra adaptación del marxismo al señalar el carácter revolucionario de las masas campesinas. Necesario reconocimiento en un país que aún ahora posee un 80% de su población en el campo y en el que la revolución socialista fue hecha por el propio campesinado. La revolución, realizada por el campesinado, determina que Mao

considere que la única manera de enfrentar a la represión tecnológica de los ejércitos modernos sea la guerra popular y nacional. Una variante de esta idea la encontramos en el pensamiento de Ernesto Che Guevara (1928-1967), quien consideró no al partido sino a la guerrilla como vanguardia de una revolución socialista realizada por el campesinado. De hecho, tanto Guevara como Fidel Castro postulan un doble concepto de vanguardia: la guerrilla es la vanguardia de la lucha revolucionaria, pero el partido comunista es la vanguardia de la construcción socialista.

Mao, quizá todavía más que Lenin, reconsidera el papel revolucionario de la conciencia. Dice:

> ...sin dejar de reconocer que, en el curso general del proceso histórico, lo material determina a lo espiritual y que el ser social determina la conciencia social, reconocemos y debemos reconocer la acción en retorno de lo espiritual sobre lo material, de la conciencia social sobre el ser social y de la superestructura sobre la base económica.

Aquí se encuentra la justificación teórica de la *revolución cultural,* que fue una revolución en la superestructura para evitar el eclipse general de la revolución. Explicable en un país donde el antiguo confucionismo había sobrevivido a las antiquísimas condiciones que lo habían hecho posible.

Desde otro punto de vista, las tesis I y II sobre Feuerbach, que hablan de la actividad cognoscitiva como *práctica* y que afirman que la filosofía no se debe limitar a interpretar el mundo sino que debe transformarlo, han desatado una polémica sobre la práctica como el fin de la filosofía o sobre la filosofía como una *práctica teórica.* La primera opinión, no sostenida por ningún filósofo de relieve —ni por ningún político marxista importante— aniquila a la teoría en pro de una actividad revolucionaria y representa una seria distorsión del pensamiento marxista. La segunda es más importante y su más conspicuo representante es el filósofo francés Louis Althusser. Para Althusser, "*práctica* es todo proceso de *transformación* de una materia prima determinada en un producto determinado", transformación efectuada por un determinado trabajo humano que utiliza medios "de producción" determinados. La práctica política marxista transforma una materia prima —las relaciones sociales— en otro producto, otras relaciones sociales; la práctica ideológica también transforma su objeto —la conciencia. La práctica teórica, que incluye la ideológica, trabaja sobre una materia —representaciones, conceptos— con un de-

terminado método. Una teoría de esta naturaleza serían las ciencias; pero además hay una Teoría —con mayúscula— que es una reflexión sobre las teorías. En el caso de Marx, tal Teoría hubiera sido la dialéctica si el filósofo hubiese meditado sobre sus teorías sociales, Teoría que el propio Althusser ha tratado de construir a partir de una nueva lectura de *El Capital.* Pero, además, hay que notar otra cosa: el concepto de práctica teórica que Althusser le atribuye a las ciencias, como veremos, le permiten situarla en el nivel de la infraestructura.

En cambio, para el profesor hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez, no debe confundirse el concepto de *actividad* con el concepto de *praxis;* según él, actividad sería aproximadamente lo que Althusser entiende por práctica. La actividad humana sería una actividad consciente de sus fines; la práctica, la actividad objetiva real. Con ello quiere decir que lo distintivo de la actividad práctica —en contraste, por ejemplo, con la actividad teórica— radica en el carácter real objetivo, existente independientemente de la conciencia, del material sobre el cual se actúa, de los medios o instrumentos con los que se ejerce la acción y de su resultado o producto. La actividad teórica no rebasa el ámbito de la conciencia, en tanto que la praxis es "actividad *objetiva*", según la expresión que usa Marx en las *Tesis.* Lo cual no quiere decir que teoría y praxis no se encuentren muy unidas, pero, desde luego, no confundidas.

Para Sánchez Vázquez la filosofía no es praxis. Puede ser una actividad teórica vinculada concientemente a la práctica, proponerse ser un instrumento teórico de la transformación revolucionaria de la realidad; pero interpretar la realidad no es transformarla; para ello la teoría debe ser arrancada de su estado meramente teórico y, por las mediaciones adecuadas, tratar de realizarla. Por otra parte, ello no supone un agotamiento de la teoría; al contrario, una teoría que aspire a su realización ha de poseer un rico contenido.

3. Frente a varios escritores rusos que intentaron interpretar el marxismo a la luz de las teorías de Mach y Avenarius, Lenin tuvo la oportunidad de precisar lo que él entendía por *materialismo* marxista, en su obra *Materialismo y empiriocriticismo* publicada en 1908. El empiriocriticismo o teoría de la experiencia crítica, reducía el análisis de la materia al análisis de las sensaciones, en una posición fenomenalista cercana a las tesis de Berkeley y Hume. Lenin rechazó esta posición calificándola de idealista. Para él: "La materia es una categoría filosófica para designar la realidad objetiva dada al hombre en sus sensaciones, calcada, fotografiada y reflejada por nuestras sensa-

ciones y existente independientemente de ellas." Lenin defendió la teoría materialista de la psiquis según la cual no sólo las sensaciones sino también los contenidos de la conciencia son reflejos del mundo exterior, de una realidad objetiva independiente de la conciencia.

Esta categoría de la materia como categoría filosófica que señala la existencia de una realidad objetiva, independiente de nuestras imágenes, no plantea un serio problema cuando dicha realidad se presenta como objeto de la praxis. Pero la teoría del "reflejo" sí parece entrar en conflicto con la idea, admitida por Marx en las *Tesis,* de que también la conciencia es una actividad —principio que Marx acepta del idealismo aunque lo considere incompleto. Este problema hiere uno de los puntos nodales de la dialéctica, sobre la cual los marxistas del siglo xx han abundado.

a) Directamente la teoría del reflejo entra en conflicto con el concepto de *negatividad,* central en la especulación marxista de la Escuela de Frankfurt, en torno a la herencia dialéctica de Hegel. Herbert Marcuse ha mostrado una y otra vez en qué consiste el pensamiento negativo. Se trata de una interpretación distinta de lo empírico; de lo que los positivistas han llamado "lo dado". Siguiendo a Hegel, Marcuse dice que los hechos son un momento de un proceso que conduce más allá de ellos, hacia lo que todavía no está realizado como hecho. Y el conocimiento consiste en ir más allá de lo simplemente dado. Es cierto que la ciencia positivista va más allá de lo dado, deduce leyes, efectúa predicciones, pero todas esas deducciones y predicciones adquieren significado si son reductibles a lo dado. Las abstracciones son las características permanentes de las cosas separadas de los procesos en los que aparecen tales características. En cambio,

> ...la universalidad de la noción dialéctica no es la suma, total, fija y estable de los caracteres abstractos, sino una totalidad concreta que desarrolla por sí misma las diferencias particulares de todos los hechos que pertenecen a esta totalidad. La noción no sólo contiene todos los hechos que componen la realidad, sino también los procesos en que estos hechos se desarrollan y disuelven a sí mismos.

En suma, si los hechos constantemente se están negando a sí mismos, si están constituidos por sus tensiones contradictorias y si ellas se extienden hacia lo todavía no dado y hacia la universalidad de las relaciones totales entre todos los hechos, es muy difícil considerar al conocimiento como un simple reflejo

o como la captación de lo dado. De hecho, la posibilidad de que el pensamiento coherente y lógico pueda extenderse más allá de lo dado, es lo que le otorga su capacidad crítica frente a lo establecido y lo que hace posible la praxis transformadora. Esto es, la negación de hecho de cualquier condición dada para hacer concientemente una nueva realidad. Marcuse hace hincapié en que la superación del concepto empirista del conocimiento implica una nueva restauración de la validez epistemológica de los conceptos generales, universales:

> ...el concepto abarca algo más y diferente que una cosa particular: alguna condición o relación universal que es esencial a la cosa particular, que determina la forma en la que aparece como un objeto concreto de la experiencia. Todos los conceptos cognoscitivos tienen un sentido transitivo, van más allá de la referencia descriptiva hacia los hechos particulares.

Si pensamos que se trata de conceptos sobre una situación dada de la sociedad, será fácilmente comprensible que una crítica de la sociedad sólo es posible sobre la estructura universal del pensamiento. Tal estructura hace posible la praxis social y natural. Por eso Marcuse llama *unidimensional* al individuo o a la colectividad que no sólo es incapaz de pensar algo distinto de lo que existe sino incluso de imaginarlo. De allí se desprende que toda teoría del reflejo —que es una simplificación antidialéctica— toda teoría que hace de lo "dado" el criterio de sentido o verificabilidad, sea profundamente conservadora. En el caso de Lenin sería, decimos nosotros, una simple inconsecuencia, porque a la luz de la teoría de Marcuse resulta ser el gran negador.

Los filósofos de la Escuela de Frankfurt, que con frecuencia adoptaron posiciones críticas frente a la práctica soviética y comunista, recordando sobre todo la retractación que había hecho Lukács de su magnífico libro *Historia y conciencia de clase,* sostuvieron que precisamente el carácter crítico del pensamiento era generador no sólo de la praxis, sino también de una *crítica* de la praxis que de otra manera se convertiría en un proceso ciego. Entendieron la negatividad en el sentido en que Nietzsche decía que una gran verdad no quiere ser idolatrada sino criticada.

Por todo ello, los filósofos de Frankfurt insistieron en que no sólo la razón tenía esa cualidad negadora, sino que también la fantasía —especialmente como ésta encarna en las grandes obras de arte— posee una gran dosis de negatividad y es un vigoroso motor de la praxis. Por su parte, el marxista peruano

José Carlos Mariátegui (1895-1930) también reconoció la fuerza revolucionaria de la imaginación. Sódo pueden promover hondas transformaciones quienes son capaces de imaginaciones utópicas. Referiéndose a la generación de la independencia hispanoamericana decía que: "los libertadores fueron grandes, porque fueron ante todo, imaginativos. Insurgieron contra la realidad limitada, contra la realidad imperfecta de su tiempo." 'Al celebrar el centenario de una victoria de Ayacucho, se celebra, realmente, una victoria de la imaginación." La imaginación, decía Mariátegui, es menos libre y menos arbitraria de lo que se supone, el espíritu humano pugna por modificar lo que ve y lo que siente, no lo que ignora, luego son válidas sólo aquellas utopías "que nacen de la entraña misma de la realidad." Y fundándose en una interpretación hegeliana afirma que "el hombre no prevé ni imagina sino sólo lo que ya está germinado, madurado, en la entraña oscura de la historia".

b) En 1937, Mao, quien consecuentemente con su posición política, ha sido siempre partidario de llevar la filosofía más allá de su ámbito especializado, redactó un estudio titulado *De la contradicción dialéctica,* con el propósito de popularizar estas ideas. Pero algo más que eso, pues sostuvo que la Revolución China no podría marchar sin una teoría adecuada y que resultaba muy difícil la transformación de la sociedad china conservando las formas mentales de la tradición confuciana, la cual sólo podía ser cancelada por la popularización del marxismo. De lo dicho por Mao en ese estudio ha tenido singular trascendencia la distinción entre contradicción principal o dominante y contradicciones secundarias o subordinadas.

> En el proceso de desarrollo de una cosa compleja —dice— existen muchas contradicciones y entre ellas, necesariamente, una es la contradicción principal, cuya existencia y cuyo desenvolvimiento determinan o influyen sobre la existencia y el desenvolvimiento de las otras contradicciones.
> Por ejemplo, en la sociedad capitalista las dos fuerzas opuestas en contradicción, el proletariado y la burguesía, forman la contradicción principal. Las otras contradicciones —por ejemplo, la contradicción entre la clase feudal superviviente y la burguesía, la contradicción entre la pequeña burguesía rural y la burguesía, la contradicción entre el proletariado y la pequeña burguesía rural, la contradicción entre la burguesía liberal y la burguesía monopolista, la contradicción entre la democracia burguesa y el fascismo burgués, la contradicción entre los propios países capitalistas, la contradicción entre el imperialismo y las colonias, etcétera— están determinadas y son influidas por esta contradición principal.

Distinguía además entre aspecto principal y aspecto secundario de la contradicción, subrayando que el primero es lo que determina la cualidad de la contradicción, pero que en los términos de una contradicción tales características pueden cambiar y que, por ejemplo, en un momento dado, en la contradicción que se da entre infraestructura y superestructura el aspecto principal puede desplazarse de un término a otro. Y postulaba, además, que la íntima identidad de los términos de una contradicción explica todas estas mutaciones.

Pero obviamente tal complejidad de los sistemas de contradicciones venían a alterar la definición de la misma. La esencia de un objeto o sistema no vendría a ser sólo el desdoblamiento de sus partes contradictorias internas, sino que se trataría de una contradicción múltiple, multilateral. Queda además patente que aquí la palabra *contradicción* adquiere un sentido diferente al que poseía en la lógica tradicional de origen aristotélico. Para ésta, la contradicción era una propiedad de las proposiciones relacionadas con su cantidad, universalidad o particularidad, y con su cualidad, el ser afirmativas o negativas. En cambio para los marxistas la contradicción asume el significado de una relación de pugna u oposición entre las cosas o entre parte de las cosas mismas. Por eso, Rodolfo Mondolfo ha podido decir, en relación a la dialéctica hegeliana, que se trata de una oposición entre *distintos* y no propiamente entre contrarios.

También es posible notar que la identidad de los contrarios, la transformación de unos en otros, el cambio de la cantidad en cualidad, en que tanto insiste Mao, implican la aceptación de un monismo subyacentes. Es, de hecho, la versión materialista del monismo hegeliano, y su suerte teórica puede ser la de todas las filosofías monistas.

Éstos peligros los ha advertido con sagacidad Louis Althusser, quien sostiene que la dialéctica marxista no puede consistir solamente en invertir los términos de la dialéctica hegeliana, en ponerla sobre sus pies, sino en dotarla de una problemática nueva y purificarla de los resabios arriba mencionados. Pero, además, el comentario de las tesis de Mao sobre las contradicciones multilaterales lleva a Althusser a la formulación de un *estructuralismo* marxista y del concepto de *sobredeterminación*. En *Pour Marx* (traducido al español como *La revolución teórica de Marx*), examina a la luz de tales conceptos el problema planteado por la afirmación general de Engels en el sentido de que en la historia la economía determina a la superestructura, pero "en última instancia". En realidad de lo que se trata es de una "acumulación de determinaciones eficaces (surgidas de

las superestructuras y de circunstancias particulares nacionales e internacionales) sobre la determinación en última instancia de la economía". Esto es lo que se llama *contradicción sobredeterminada.* Lo cual quiere decir que

> jamás se ve en la historia que las instancias que constituyen las superestructuras, etcétera, se separen respetuosamente cuando han realizado su obra o que se disipen como su puro fenómeno, para dejar pasar, por la ruta real de la dialéctica, a su majestad la economía porque los tiempos habrían llegado. Ni en el primer instante, ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la "última instancia".

La determinación de los hechos históricos es una sobredeterminación o determinación múltiple que elimina el esquematismo del determinismo economicista.

En general, el marxismo del siglo xx se ha esforzado por atenuar el rígido economicismo de los intérpretes de Marx de finales del siglo pasado. En este caso, el concepto de sobredeterminación hace imposible sostener, de una manera totalmente antiempírica, que en todos los fenómenos sociales la infraestructura económica es la determinante de la superestructura, y sobre todo, si esa determinación se entiende como una relación causal.

c) El estudio del *papel de la conciencia* en los fenómenos sociales condujo a idénticas conclusiones en relación con el economicismo —aunque, ciertamente, el concepto de conciencia cobra distinto significado en diferentes autores. Ya en la década de los veintes Mariátegui, comparando a Freud con Marx, sostenía que

> la acusación de pansexualismo que encuentra la teoría de Freud, tiene un exacto equivalente en la acusación de paneconomicismo que halla todavía la doctrina de Marx. Aparte de que el concepto de economía en Marx es tan amplio y profundo como en Freud el de libido, el principio dialéctico en que se basa toda la concepción marxista excluía la reducción del proceso histórico a una pura mecánica económica.

Este proceso dialéctico obliga a poner el énfasis no sólo en el ser social, en la economía, sino también en las llamadas condiciones subjetivas. Marx, dice Mariátegui, "entendió siempre como condición previa de un nuevo orden, la capacitación espiritual e intelectual del proletariado para realizarlo, a través de la lucha de clases". Esta capacitación espiritual, aparte de

la intelectual, la entiende el filósofo peruano de manera psicológica como una "fe", una "voluntad", una "convicción" revolucionarias, con cuyo impulso se funda también la transformación socialista de la sociedad. A este impulso creador le llama "alma matinal", en contraste con el "alma crepuscular" de la burguesía.

Desde otro punto de vista, el psicólogo alemán Wilhelm Reich subrayó la importancia que la conciencia psicológica tiene en la determinación de los fenómenos sociales. Reich escribe su *Psicología de masas del fascismo,* en el año de 1933, bajo la tremenda impresión que le produjo el apoyo de la mayoría proletaria al proceso de ascención de Hitler al poder. De acuerdo con la situación de crisis económica en que se encontraba Alemania por obra de la depresión, lo lógico hubiera sido que el proletariado apoyase el tránsito al socialismo, pero ocurrió lo contrario. Reich localizó en ese fenómeno un factor de *irracionalidad* que era necesario explicar: cuando se da una crisis económica —que en el seno de ella se produzca la huelga o el robo— no requiere más explicaciones que las propias de la socioeconomía, puesto que la acción y el pensamiento son "racionales" y adecuados cuando están al servicio de la satisfacción de las necesidades y "reproducen y continúan de una manera inmediata la situación económica". Pero lo que hay que explicar es cuando no se roba ni se va a la huelga a pesar de la crisis. Tal explicación no puede ser socioeconómica porque el pensamiento y la acción "están en contradicción" con la situación económica, y, por tanto, son *"irracionales"*. Aquí es, justamente, donde entra la explicación psicológica; el economicismo cree en una influencia directa de la economía en la ideología sin "mediaciones" y rechaza la explicación psicológica de esas mediaciones como resabio idealista.

No se trata de erigir una concepción psicológica de lo social sino una psicología materialista que, develando el proceso interior de la vida psíquica del hombre, la aprehende como determinada por las condiciones de existencia, delineando así el papel de la subjetividad en la historia. Tal psicología no puede explicar, por ejemplo, la génesis de la sociedad de clases o del modo de producción capitalista; pero en cambio explica cómo las contradicciones de la existencia social repercuten en el individuo y cómo intenta adaptar su subjetividad a esa existencia. Aún más, se convierte en psicología de masas cuando explora los procesos psicológicos "típicos", comunes a una capa social, a una clase, a un grupo profesional, etcétera. Y también, a la inversa, ¿cómo explicar la repercusión de una ideología en un proceso económico, su materialización, si no compren-

demos que la ideología de cada formación social "no tiene como única función el reflejar el proceso económico de esta sociedad, sino más bien la de anclarla en las estructuras psíquicas de los hombres que la integran?" Este enraizamiento en la psique es lo que convierte a la ideología en una potencia material, y de ahí que la explicación de lo social tenga que integrar en sí una explicación psicológica. Sólo así es posible comprender el caso de la Alemania hitleriana, en donde la clasificación socioeconómica de la población no coincidía con su clasificación ideológica.

Este enfoque de Reich está inspirado —según el mismo lo dice— en textos de Marx que forman parte de la *Ideología Alemana,* donde se habla de los individuos reales y su acción como fuente productora de la sociedad, y en una famosa idea, enunciada en *Teorías sobre la plusvalía,* donde asienta que "el propio hombre es la base de su producción material, así como de cualquiera otra producción que realiza", y que "todas las condiciones y funciones humanas, de cualquier modo y en cualquier momento que se presenten, influyen sobre la producción material y tienen sobre ella repercusiones más o menos determinantes". Así, para Reich, cuando Marx habla de "*todas* las condiciones humanas" hace falta incluir no sólo las condiciones materiales sino también las sublimaciones más personales, las más íntimas de la vida "pulsional" y del pensamiento y eventualmente las de la vida sexual. De una vez hay que decir que tales textos "humanistas" de Marx y otros que podrían citarse han dado lugar también a extensas polémicas en pro y en contra de tal interpretación humanista. En el caso de Reich ya vimos como él la convierte en una psicología materialista.

Reich distingue entre ideología y estructuras subjetivas, pero ¿qué es exactamente lo que se quiere decir cuando se habla de *conciencia de clase?* En su libro ya varias veces citado, Lukács describe lo que es tal conciencia a partir de las categorías de falsa conciencia y conciencia verdadera. Empero, sostiene que la falsa conciencia no es explicable a partir de la polaridad falso-verdadero, sino que debe ser entendida como un momento de la totalidad histórica a la que pertenece. Ésa es la única manera de llegar a la concreción. Y es que el individuo y su conciencia empírica no son lo concreto; tampoco lo es la conciencia de una clase o un pueblo. Las investigaciones sobre estas estructuras concienciales sólo adquieren concreción cuando son referidas a la sociedad como un todo. Ésta no es otra cosa que el orden de la producción en una determinada altura del desarrollo social y la articulación, por él provocada, de la sociedad de clases.

Sólo en tal referencia a la sociedad, como un todo, aparece la conciencia en sus determinaciones esenciales y no en la simple polaridad abstracta de lo verdadero y lo falso. Así, en una situación histórica dada, la conciencia aparece "como algo *subjetivamente* justificado, comprensible y necesitado de comprensión particular partiendo de la situación histórico-social, o sea, como algo verdadero". Digamos que la falsa conciencia es verdadera en la medida en que es un momento de la sociedad histórica concreta, en que la expresa y es justificada por ella; pero es falsa en la medida en que "*objetivamente* narra la esencia de la evolución social, no la alcanza ni la expresa adecuadamente, o sea, como 'conciencia falsa' ". Quizá podría decirse que es falsa en su carácter significativo, objetivo. En la medida en que no comprende su propio momento histórico y no lo puede expresar objetivamente.

Pero también es conciencia falsa en la medida en que subjetivamente yerra las metas que se ha propuesto a sí misma, mientras promueve y alcanza finalidades para ella desconocidas, no queridas *objetivamente,* de la evolución social. Semejante tratamiento del carácter falso o verdadero de la conciencia —tratamiento dialéctico— deja de lado la "mera descripción" de lo que los hombres han pensado, sentido y querido "efectivamente" en determinadas situaciones históricas y en determinadas posiciones de clase." Esto es sólo el *material* —sin duda muy importante— de las investigaciones históricas propiamente dichas."

Esta "mera descripción" no llega a hacerse concreta sino hasta que es tratada dialécticamente. En este caso, evidentemente, Lukács contrapone lo "empírico" a lo "concreto", motejando al primer procedimiento de abstracto. En consecuencia, su definición de conciencia y de conciencia de clase no aspira a ser meramente empírica. Al contrario, la influencia hegeliana resulta innegable.

Y ya refiriéndose expresamente a la conciencia de clase dice que, al referir la conciencia al todo de la sociedad, "se descubren las ideas, sentimientos, etcétera, que *tendrían* los hombres en una determinada situación vital *si fueran capaces de captar completamente* esa situación y los intereses resultantes de ella". O sea, las ideas, sentimientos adecuados a la situación objetiva. Ahora bien, como el número de situaciones vitales no es ilimitado, en un momento dado se pueden delimitar algunos tipos básicos de las mismas. "Pues bien, *la conciencia de clase* es la reacción racionalmente adecuada que se atribuye de este modo a una determinada situación típica en el proceso de la producción."

La conciencia de clase es un modelo racional adecuado a una situación vital tipificada; en consecuencia, no es ni la suma ni la media de las conciencias efectivas. Por otra parte, se pueden fijar las distancias entre la conciencia racional y la efectiva, estableciendo si esa distancia es cualitativamente diferente en las distintas clases. También hay que establecer lo que significa prácticamente esas varias relaciones entre la totalidad económica objetiva, la conciencia de clase atribuida y las ideas psicológico-efectivas de los hombres acerca de su situación vital. Establecer la importancia *práctica* de esas diferencias para el desarrollo de la sociedad "significa preguntar por la *función histórico-práctica* de la conciencia de clase".

Pero en la medida en que la conciencia de clase no rebasa los límites impuestos por la estructura económica, no puede percibir los mismos y es, por ello, una "*inconciencia,* clasísticamente determinada, de la propia situación económica, histórica y social". Semejante dialéctica de Lukács le permite decir que tal inconciencia es al mismo tiempo una conciencia porque los límites de la conciencia de clase sólo pueden ser percibidos claramente desde otra clase o desde otro momento histórico.

Y por último, desde el punto de vista de la práctica sostiene que el dominio de una clase "significa que, desde sus intereses de clase, es posible organizar la totalidad de la sociedad de acuerdo con esos intereses".

4. En el pensamiento de Gramsci el problema de la conciencia se encuentra indisolublemente ligado al de las concepciones del mundo, a las que él en cierta forma equipara con la filosofía. Gramsci encuentra que todos los hombres son 'filósofos" de una manera espontánea y que su filosofía o concepción del mundo está implícita en el lenguaje, en el sentido común, en el sistema de creencias y en el folklore. Pero el individuo puede pasar a elaborar su propia concepción del mundo consciente y crítica y, por lo tanto, "escoger la propia esfera de actividad en conexión con ese esfuerzo del cerebro propio, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser guía de sí mismo en vez de aceptar pasiva y supinamente la impronta puesta desde fuera a la personalidad".

Por "causa" de la concepción del mundo se pertenece a un determinado grupo social; pero de manera *conformista* cuando esta concepción es espontánea. La concepción conformista lo sumerge a uno en el "hombre-masa" en el "hombre-colectivo", entonces se posee una personalidad abigarradamente compuesta: hay en ella "elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada, prejuicio de todas

las fases históricas pasadas, groseramente localistas, e intuiciones de una filosofía futura que será propia del género humano unificado mundialmente". Ahora bien, una concepción crítica y consciente es un autoconocimiento de lo que se es y de la situación que se tiene en la historia.

Luego, también en el pensamiento de Gramsci hay una dualidad en lo que se refiere a la conciencia, entendida en este caso como concepción del mundo, como filosofía. Hay una concepción espontánea implícita en el "hacer" en la actividad que, además, responde a "determinados problemas planteados por la realidad". Pero aún esta misma conciencia espontánea se escinde en el hombre masa, pues suele darse una contradicción entre su conciencia implícita en el hacer y la conciencia verbal acogida sin crítica . La comprensión crítica se da en el seno de una lucha de direcciones hegemónicas contrarias, ya que la conciencia verbal no carece de consecuencias. La primera etapa crítica consiste en tener conciencia de ser una parte de determinada fuerza hegemónica (conciencia política); ella lleva de una manera paulatina a una unificación entre las concepciones teóricas y prácticas. Esta unificación es paulatina, se presenta como un devenir histórico accidentado. El mecanicismo no entiende este proceso y entonces considera a la teoría como un complemento o accesorio de la práctica, como "sierva" de la práctica.

Ahora bien, la conciencia crítica es producto de la actividad de los intelectuales "orgánicos", los que pueden encontrarse aplicados a esta tarea pero en otras ocasiones se "separan" de tal proceso histórico y es entonces cuando dan la impresión de "accesoriedad". Los intelectuales críticos u orgánicos constituyen, pues, una especie de intermedio o puente entre las concepciones espontáneas y las concepciones cultas, también ellas indispensables para la faena crítica.

La importancia que Gramsci le concede a la conciencia proviene de una influencia muy marcada del hegelianismo de Benedetto Croce. No es la estructura económica la que determina la acción política sino la "interpretación" que de ella se hace. Esa interpretación es una forma de liberación porque el mundo de la estructura económica lo concibe el filósofo italiano como el mundo de la necesidad, en tanto que la interpretación es una "catarsis" liberadora. El reconocimiento de las condiciones objetivas, de la necesidad, es la condición indispensable para transformar la realidad. En el momento mismo en que son reconocidas las condiciones materiales se convierten en instrumentos de un fin deseado. "La estructura, de fuerza exterior que oprime al hombre, lo asimila a sí, lo vuelve pasivo,

se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético política, en origen de nuevas iniciativas."

La teoría de las concepciones del mundo equiparadas a formas de filosofía popular llevan a Gramsci a un concepto un tanto hegeliano de la filosofía. La historia de "la filosofía de los filósofos", "es la historia de los intentos y de las iniciativas ideológicas de una determinada clase de personas para cambiar, corregir y perfeccionar las concepciones del mundo existentes en cada época determinada, y para modificar, por tanto, las normas de conducta coherentes con ellas, o sea, para alterar la actividad práctica de su conjunto". Por eso, una comprensión que podríamos llamar profesional de la filosofía no es suficiente para entenderla. Además hay que poner atención a las concepciones del mundo de las grandes masas, de los grupos dirigentes más restringidos, o sea los intelectuales y, por último, a los vínculos entre esos complejos culturales y la filosofía de los filósofos. La filosofía de una época "es una combinación de todos esos elementos, que culmina en una dirección determinada a lo largo de la cual, esa su culminación se hace norma de acción colectiva, o sea, se hace 'historia' concreta y completa (integral)". En ese sentido, filosofía e historia forman un bloque. Y el filósofo que la reduce a la pura actividad profesional mutila muy gravemente su comprensión.

La *ciencia* no es lo contrario, ella es también una categoría histórica. Sus métodos de investigación, sus instrumentos lógicos de discriminación y averiguación se encuentran relacionados con las concepciones del mundo, pero además están vinculados a las necesidades de la vida. Así, la investigación de un hecho objetivo se encuentra inserto en un sistema de hipótesis y vinculada a las necesidades vitales; a través de ellas se filtran las posturas ideológicas que superan el mero hecho objetivo. Así, "también la ciencia es una superestructura, una ideología". Que ello es de tal modo no sólo se prueba por lo dicho sino también por la experiencia histórica. Por ejemplo, el hecho de que en distintas etapas históricas la investigación científica se haya visto oscurecida por una ideología dominante, como la religión, demuestra muy claramente tal carácter superestructural.

Althusser opina de una manera diferente, el filósofo francés define a la flosofía por su especial relación con las ciencias, aunque acepte que implica concepciones del mundo. Esta relación traída muchas veces a cuento en *Para leer "El Capital"*, queda bien explicada en su opúsculo *Lenin y la filosofía* donde, a partir de una interpretación del pensamiento del revolucio-

nario ruso, explica en qué medida el marxismo es ciencia y es filosofía. Como ciencia puede denominarse *materialismo histórico* y como filosofía *materialismo dialéctico*. Althusser considera que se pueden comparar las ciencias —entendidas como formaciones regionales —a lo que él llama "continentes teóricos". Al continente de las Matemáticas y al de la Física, Marx añadió el continente de la Historia. Antes de Marx no existía la historia como ciencia sino las filosofías de la historia como otras tantas ideologías idealistas de la misma. A ellas se opone la ciencia histórica materialista desprovista de tales resabios ideológicos.

La filosofía marxista —el materialismo dialéctico— nace indisolublemente ligado a esta ciencia y es complementaria a ella. Lenin fue el que definió su tarea fundamental: ésta consiste en trazar una línea de demarcación en el interior del campo teórico (científico) entre las ideas declaradas verdaderas y las declaradas falsas, en este caso, ideológicas. "Los efectos de este trazado son dobles; positivos en cuanto sirven a cierta práctica —la práctica científica—, negativos en cuanto defienden esta práctica contra los peligros de ciertas nociones ideológicas: en este caso las del idealismo y el dogmatismo." La filosofía preserva a la ciencia de los asaltos de la ideología idealista. Incluso con funciones equivalentes define la función de todas las filosofías: "toda filosofía consiste en trazar una línea de demarcación mayor mediante la cual rechaza las nociones ideológicas de las filosofías que representan la tendencia opuesta a la suya".

Esta tarea, según Althusser, es la que no pueden realizar las concepciones del mundo y le otorgan especificidad a la filosofía. Pero para él ni una ni otras se encuentran en el nivel de la superestructura. Son estructurales porque constituyen una práctica teórica, la transformación crítica de intuiciones y representaciones que constituyen la materia prima del *trabajo* intelectual. Para él, Gramsci amplía demasiado el ámbito de la superestructura, el cual, según Marx, sólo está constituido por lo jurídico político y la ideología, o sea, las formas de conciencia social.

También Lukács se ha ocupado a fondo del problema de la filosofía. Pero él si ha tratado de encontrar una estricta correspondencia entre los modos de producción, el ser social diríamos, y la filosofía. Al respecto es significativo su libro sobre *El asalto a la razón* y aun su opúsculo sobre *La crisis de la filosofía burguesa*. Lukács distingue tres etapas en el proceso de desarrollo de la burguesía que corresponden a sendas formas de la filosofía burguesa en los siglos XIX y XX. En la primera etapa, lla-

mada del "periodo clásico", y que corresponde al periodo de la consolidación de la burguesía como clase revolucionaria, la filosofía se presenta como una ideología en busca del conocimiento científico; en la segunda etapa, llamada del "periodo de transición", la filosofía se traza límites infranqueables allí donde encuentra su término el conocimiento registrado por las ciencias especializadas, positivas, que corresponde fundamentalmente al espíritu positivista y neokantiano; y en el tercer periodo del "estadio de imperialismo", se aceptan los límites científicos pero se crea una nueva ideología "supra-científica" o "anti-científica" que pretende servirse de un nuevo tipo de instrumento cognoscitivo.

> Esta nueva ideología trata ante todo de destronar a la razón. Los precursores de esta orientación son Schopenhauer y Kierkegaard, así como también el romanticismo filosófico. Dilthey es el hombre de la transición hacia la nueva época donde Nietzsche, Bergson, Spengler, Klages y por fin el existencialismo señalan las etapas más importantes.

¿Cuáles son, pues, los síntomas de la crisis de la filosofía burguesa? Mencionaremos algunos, sobre todo los que corresden al estadio imperialista. Lukács sigue la opinión de Hegel —una vez más— en el sentido de que

> cuando se descubren las contradicciones necesarias de la razón, es decir, del pensamiento discursivo, el problema que se plantea se presenta bajo el aspecto inmediato de lo irracional. Corresponde entonces a la dialéctica la tarea de poner en evidencia la síntesis superior de los términos contradictorios, y cuando esta tarea está bien realizada se puede comprobar que la razón superior es precisamente el resultado de las antinomias necesarias del razonamiento discursivo, las cuales habían producido una apariencia de irracionalidad.

Pero el método dialéctico no lo usa la filosofía burguesa en el periodo imperialista, pues se queda en la apariencia de irracionalidad. Lo cual da como último resultado la creación de dos mundos distintos: por una parte, la razón impotente; por la otra, la realidad inaccesible o la intuición de una realidad superior.

Así, por ejemplo, el panorama mismo de las ciencias muestra la falta de una visión unitaria y múltiple al mismo tiempo de la realidad. Las ciencias burguesas se encuentran cada una rigurosamente separada de las otras como en una especie de

división irracional del trabajo. Cada una de ellas posee su propia metodología formalista basada en categorías no dialéctica del entendimiento, de tal manera que ciertas correlaciones que cualquiera de estas ciencias puede tratar perfectamente bien en cuanto pertenecen a su dominio, son consideradas por otras como datos irracionales.

Aun así la filosofía del tercer periodo niega los resultados de la ciencia y construye el mito de un mundo superior sólo accesible a la intuición. Incapaz de resolver la aparente irracionalidad de las relaciones entre pensamiento y realidad se inventa una suprarrealidad y sólo mediante esa invención mítica y arbitraria, "intuitiva", en la que todas las aberraciones son posibles, se vuelve a tener una concepción unificada. Acepta el agnosticismo del siglo XIX, pero intenta superarlo mediante una metafísica.

Por otra parte, la libertad, atributo del sujeto intuitivo, se convierte en una cualidad abstracta no dialéctica. Por eso el fascismo es la caricatura de la filosofía burguesa con toda su carga de irracionalidad, de mitologías y de defensa agresiva del capital monopolista imperialista. Pero aun las filosofías burguesas que lo combatieron, como el existencialismo sartreano, no se percatan de este lazo de unión y creen en la posibilidad de haber liquidado el fascismo conservando las notas de las ideologías filosóficas que lo hicieron posible.

Para Lukács, pues, sólo la aplicación correcta del método dialéctico puede hacer posible la solución racional de antinomias aparentemente insolubles. Y se podría establecer la base común de todo el saber por medio del estudio de la evolución de la sociedad, ella misma determinada por el factor económico.

5. Muy relacionado con lo anterior está el problema del arte. Tanto los políticos como los filósofos marxistas se han ocupado de las cuestiones estéticas, aunque de diferente manera. A los primeros, más que captar su especificidad les preocupa el lugar de los artistas y la obra de arte en el proceso de la revolución socialista. A los segundos les interesa captar las relaciones entre el arte y la sociedad. Y ambos les preocupa el establecimiento de unas directrices de lo que podría llamarse arte socialista.

Mao ha expresado con bastante claridad el punto de vista de los políticos. En su ensayo sobre *Problemas del arte y literatura* sostuvo que el propósito fundamental del socialismo chino sobre este tema es "lograr que la literatura y el arte formen parte de nuestro aparato revolucionario". Mao no cree que exista un arte puro por encima de la lucha de clases; al con-

trario, las diversas formas del arte expresan las formas de conciencia de las diversas clases y de ahí su interés en que el arte proletario exprese los intereses de la clase proletaria. La revolución no debe hacer arte para los señores feudales o para la burguesía, porque esas clases tienen sus propias formas artísticas que también les sirven como instrumento de lucha. En consecuencia, cuando se trata de desarrollar el gusto del proletariado, no se trata de elevarlo al nivel de esas clases sino de desarrollarlo en sus potencialidades implícitas. De ahí surge una especie de preceptiva que coincide en muchos de sus puntos con la labor que Gramsci considera que debe realizar el intelectual revolucionario. El artista debe expresar con sus técnicas lo que podríamos llamar la concepción estética de los trabajadores. "La literatura y el arte revolucionario —dice Mao— son resultado del reflejo y la representación de la vida del pueblo en las mentes de los escritores y artistas revolucionarios." Y agrega:

> la vida del pueblo proporciona una rica fuente de materia prima para la literatura y el arte. Esa materia prima está en su estado natural y tosco, pero es extraordinariamente viva, rica y fundamental, hasta el punto en que pone en vergüenza a la literatura y el arte artificiosamente forjados. La vida del pueblo es la única fuente original que suministra materiales inagotables a la literatura y al arte creadores y, puesto que es la única fuente original, no puede haber alguna otra.

Pero entonces, ¿qué pasa con el arte clásico chino y de fuera de China? Son fuentes de materiales poéticos pero de "segunda mano". "Los libros y las obras publicadas no son fuentes originales, sino la corriente que viene del manantial. Los concibieron y publicaron nuestros antecesores o artistas y escritores extranjeros que buscaron y encontraron literatura y arte en la vida de sus contemporáneos y en la sociedad de su tiempo." Su lenguaje puede ser usado, pero en forma crítica, como ejemplo de lo que hay que hacer con la vida actual.

¿Por qué no quedarse entonces con las fuentes vivas tanto naturales como sociales? Porque "las formas creadoras de la literatura y el arte superan la naturaleza por ser más sistemáticas, más concisas, más típicas, más idealizadas y, por consiguiente, más universales".

Esta idea del papel expresivo del arte en la revolución proletaria fue casi de inmediato expresada por los miembros mas cultos de la generación bolchevique, así vemos que León Trotsky —tan repudiado por todos los marxistas en el poder— dice lo mismo que Mao, mucho antes desde luego. En su libro *Litera-*

tura y revolución afirma: "El proletariado debe encontrar en el arte el nuevo punto de vista espiritual que comienza a ser formulado en su seno, y el arte debe ayudarlo a darle forma". Y luego añadía, como si previera el conflicto que se iba a presentar más tarde: "Ésta no es una orden del Estado sino una exigencia histórica. Su fuerza reside en el carácter objetivo de la necesidad histórica: no se puede eludirla ni escapar a ella." Por eso mismo, el proletariado tiene que rehacer la historia desde su punto de vista o conciencia de clase. "La nueva clase, que en su gran mayoría acaba de abandonar su ser prehistórico, tiene también que repetir en su propio cuerpo toda la historia de la cultura artística." La diferencia entre lo que propone Trotsky y lo que ocurrió después en la Unión Soviética con el arte oficial, y en buena medida en China, radica en que para el bolchevique semejante modalidad del arte tiene que presentarse como una necesidad histórica en tanto que para los regímenes socialistas es, efectivamente, una orden del Estado. Marcuse dice en su *Marxismo soviético* que en este punto, como en otros, más parece realizarse la filosofía de Hegel —para quien la órbita de la moralidad es la coincidencia entre la voluntad individual y la del Estado— que la de Marx, de la cual se seguirá no una estatización sino una socialización del arte.

Lukács ha tratado de mostrar, por su parte, de qué manera el arte es un reflejo *dialéctico* de la realidad. En sus *Problemas del realismo* describe a la obra de arte como un universal concreto, que proporciona una imagen de la realidad en la que la oposición de fenómeno y esencia, de caso particular y ley, de inmediatez y concepto, se resuelve de forma tal que aparecen en una unidad inseparable: "Lo general aparece como propiedad de lo particular y de lo singular; la esencia se hace visible y perceptible en el fenómeno; la ley se revela como causa motriz específica del caso particular expuesto especialmente", etcétera. Eso es lo que el filósofo húngaro llama visión concreta de la realidad. La concreción, igual que en todo el pensamiento marxista, aparece como la síntesis de lo universal con lo particular y no como una simple colección de datos aislados. Coincidiendo con las anteriores palabras de Mao, Lukács sotiene que

> la totalidad de la obra de arte es, antes bien, una totalidad intensiva: es la coherencia completa y unitaria de aquellas determinaciones que revisten importancia decisiva —objetivamente— para la porción de vida que se plasma, que determina su existencia y su movimiento, su cualidad específica y su posición en el conjunto del proceso de la vida.

Ello hace posible un efecto especial que consiste en que nos entreguemos a la obra de arte como a una realidad puesta ante nosotros, aunque no se trata de realidad alguna, sino un peculiar reflejo de la misma.

Todo lo anterior lo lleva a tratar *in extenso* el problema del realismo. En su libro *Significación actual del realismo crítico* hace algunas distinciones importantes. El realismo es justamente aquella tendencia artística que toma al hombre como una tensión dialéctica que se da entre su ser social y su ser individual. Se distingue del naturalismo en cuanto que éste no selecciona sus datos para reflejar esta especial coyuntura que capta la "esencia del hombre"; y del vanguardismo (Kafka) en cuanto éste abstrae las condiciones históricas en los contenidos de la obra de arte y presenta una falsa y estática ahistoricidad. El realismo socialista, a su vez, no presenta al socialismo como una alternativa del capitalismo. No tanto como el "ser otro" del capitalismo, que sería más bien la misión del realismo crítico, la protesta contra lo viejo, sino que presenta al socialismo como "ser para sí": "... el realismo socialista examina las cualidades del hombre, sus facultades, etcétera, en todo cuanto en ellas existe de voluntad y aptitud para crear esta nueva realidad positiva". Ello implica, pues, una dimensión que los otros realismo no tienen, la dimensión de futuro y no únicamente la crítica al pasado o el reflejo dialéctico del presente.

Una de las más ímprobas tareas de la estética marxista ha sido la de mostrar el carácter superestructural del arte, su determinación causal, aunque sea dialéctica, por la estructura económica. Éste ha sido, por ejemplo, el trabajo de Theodor W. Adorno en el plano muy abstracto de la música. Así, en su libro *Filosofía de la música moderna,* encuentra una contraposición social entre la música de Schoenberg y la de Stravinsky; el atonalismo del primero expresa un rechazo a comprometerse con las disonancias no resueltas de la sociedad contemporánea. La idea de una crítica o un rechazo a lo establecido, tan cara a la Escuela de Frankfurt, la encuentra en la impulsiva música de Schoenberg. Impulsiva, pero no arbitraria, en la medida en que, empeñaba en mantenerse dentro de la atonalidad, llega hacia un orden nuevo basado en una serie dodecafónica que prohibía la repetición de cualquier nota hasta tanto no hubieran sonado todas. En cambio Stravinsky representa un objetivismo neoclásico, antipsicológico, que ignora la alienación y las contradicciones de la sociedad burguesa y retorna a formas tonales preburguesas como la danza. Incluso su empleo de ritmos neoprimitivos recuerda ciertas experiencias shocks empleadas por los fascistas.

Adorno encuentra otras formas de alienación en el jazz y el jitterbugger. Los rasgos salientes de la música popular son, para él la uniformación y la seudoindividualidad. Muy directamente ligadas con las audiciones radiofónicas, estas formas de música popular, de audiciones masivas, se caracterizan por el reconocimiento de lo familiar más como un fin que como un medio de apreciación inteligente. Una vez que cierta fórmula ha alcanzado éxito, la industria promueve y repite la misma cosa una y otra vez. El resultado es el de convertir a la música en una especie de cemento social que opera a través de la distracción, la realización de deseos desplazados y la intensificación de la pasividad.

6. Por último, un somero análisis del marxismo del siglo XX no puede pasar por alto la dimensión utópica del mismo. O si esta palabra no gusta, por recordar al viejo socialismo utópico, hablaremos de su proyección hacia el futuro. Esta no está constituida únicamente por un conjunto de hipótesis. De todo lo dicho anteriormente se desprende que tales proyecciones no son solamente previsiones científicas —que es lo que debe entenderse por la idea de hipótesis sino productos de una acción consciente y revolucionaria. Más programas de acción que previsiones futuristas. Esto distingue al marxismo definitivamente de la economía y la sociología burguesas —que sólo conciben el futuro como una forma de conservación— de la filosofía burguesa, hipercrítica, pero que, al decir de Sartre, está dispuesta a enterrarse con la propia burguesía.

El disparadero de la filosofía marxista del futuro son aquellos textos de Marx que no sólo se refieren a la construcción del socialismo sino también de la sociedad comunista. El célebre texto de la *Crítica del programa de Gotha* es, en este sentido, el fundamental:

> En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!

Semejante texto, junto con varios más de los *Manuscritos* y de sus consideraciones acerca de la Comuna de 1781, han producido un profundo impacto en la filosofía del siglo XX.

El marxismo no es un estatismo. La meta de la sociedad socialista en la supresión de las clases sociales y del Estado, que es inherente a la existencia de las mismas. La dictadura del proletariado, forma necesaria del Estado proletario para combatir los residuos de la sociedad burguesa, debe tender, una vez cumplido su cometido, a su autoanulación. Lenin lo reiteró en su célebre trabajo sobre *El Estado y la revolución:* el Estado burgués debe ser abolido y "el proletariado sólo necesita un Estado que se extingue, es decir, organizado de tal modo que comience a extinguirse inmediatamente y que no puede menos de extinguirse". La extinción del Estado sólo es posible en una sociedad de trabajadores donde las diferencias de clases han sido borradas e incluso la burocracia ha desaparecido como un grupo especial y aparte de la sociedad: "reduciremos a los funcionarios del Estado a ser simples ejecutores de nuestras directivas [de los trabajadores], 'inspectores y contables' responsables, amovibles y modestamente retribuidos (en unión, naturalmente, de técnicos de toda clase, de todos los tipos y grados)". Este procedimiento

> conduce por sí mismo a la "extinción" gradual de toda burocracia, a la creación gradual de un orden —orden sin comillas, orden que no se parecerá en nada a la esclavitud asalariada—, de un orden en que las funciones de inspección y de contabilidad, cada vez más simplificadas, se ejecutarán por todos siguiendo un turno, acabarán por convertirse en costumbre, y, por fin, desaparecerán como funciones especiales de una capa especial de la sociedad.

Tal fue el notable compromiso que formuló Lenin para el movimiento que encabezaba. El destino histórico de tales ideas sale fuera de los límties de este ensayo, pero sí hay que anotar que la no extinción del Estado soviético y de los otros países socialistas se ha debido, entre otras razones, según Marcuse, a la no extinción del capitalismo en el plano internacional. El socialismo no ha sido sucesivo del capitalismo sino que ha coexistido con él, teniendo que modificar en mucho sus proyectos. Y, al contrario, la vigorización del Estado y la necesidad de que la voluntad individual coincida con sus designios más bien parece cumplir el hegelianismo que el marxismo.

Desde un punto de vista completamente diferente, Fidel Castro ha pensado en la necesidad de reformular de otra manera los principios enunciados en la *Crítica al programa de Gotha.*

Para él, hasta cierto punto "es imposible separar la construcción del socialismo y la construcción del comunismo", porque si bien proporcionar a cada quien lo que requiere según sus necesidades implica una abundancia de bienes sin precedentes, proporcionar a cada quien sólo lo que rinda en su trabajo resulta una forma bastante despiadada de perpetuar las desigualdades. Si se respetaran las fórmulas clásicas, dice el líder cubano, "yo me pregunto qué hacemos en esta etapa, mientras construimos el socialismo, con el caso de una familia, de una mujer que, por ejemplo, queda viuda, que tiene siete hijos, cuya capacidad de trabajo es poca y que recibiendo según su capacidad de ninguna forma le alcanzaría para alimentar y vestir a esos siete hijos". ¿Puede el Estado permitir que esos niños

> crezcan descalzos, raquíticos y desnutridos, sencillamente porque vamos a aplicar la fórmula de dar a esta mujer según su capacidad, olvidándonos de sus necesidades y esperando a que llegue el comunismo para aplicar la fórmula de las necesidades? ¡No! No podemos esperarlo. Perdería la mujer, perderían los niños; esto sería cruel. Pero, además, perdería también la propia sociedad, interesada en que crezcan ciudadanos saludables, en que cada ser humano tenga lo necesario para vivir decentemente — y mucho más un niño.

Fidel Castro también considera que deben darse desde ya los pasos para cerrar la brecha creada por la división del trabajo y, en consecuencia, de las clases sociales. Como el origen de la división del trabajo se localiza en la división entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, semejante brecha tiene que comenzar a cerrarse en el plano de la educación integrando el estudio al trabajo y viceversa. Además, "la contradicción entre las necesidades del subdesarrollo y las del estudio, se va resolviendo en la misma medida en que se va introduciendo el trabajo combinado con el estudio". Hoy, dice, existe la exhortación de "la escuela al campo", en el futuro existirá "la escuela en el campo". Y lo mismo ocurrirá con la enseñanza universitaria. Por otra parte, si las necesidades de la defensa se tienen en cuenta, entonces la actividad militar quedará integrada a las dos anteriores y la revolución irá creando un tipo de joven o de hombre que sea al mismo tiempo estudiante, trabajador y soldado.

Sin embargo, Castro es plenamente consciente de que la acción de cerrar la brecha entre las clases no puede ser una tarea nacional. Dice:

> Pienso que el socialismo en un sólo país puede ser construido, que el comunismo hasta cierto punto puede ser construido, pero que el comunismo como fórmula de abundancia absoluta no puede ser construido en un sólo país, en medio de un mundo subdesarrollado, sin el riesgo de que, involuntariamente, sin quererlo, en años futuros, pueblos inmensamente ricos se vean intercambiando y comerciando con pueblos inmensamente pobres. ¡Pueblos en el comunismo y pueblos en taparrabos! ...En el futuro no podremos pensar en la riqueza plena mientras haya otros pueblos que necesiten nuestra ayuda.

También ha preocupado a los revolucionarios cubanos el diseño psicológico del hombre del siglo XXI, es decir, del que es producto y productor al mismo tiempo de las formas más altas del socialismo. En la descripción de este nuevo hombre cobra una importancia fundamental el concepto marxista de enajenación, que fue formulado por su autor en los *Manuscritos*. Como se sabe, para Marx la desenajenación se presenta en el comunismo como una recuperación del hombre de sí mismo, de partes de él mismo que, como la naturaleza y la sociedad, se le aparecen extraños y ajenos. Extrañeza que es producto de una sociedad que tiende a fragmentar la unidad del hombre. La desenajenación, sin embargo, no ha sido para los cubanos un producto que sólo aparezca en estas etapas sublimes del comunismo. Ernesto Guevara, por ejemplo, la encuentra ya en la lucha revolucionaria: "Este tipo de lucha nos da oportunidad de convertirnos en revolucionarios, el escalón más alto de la especie humana, pero también nos permite graduarnos de hombres; los que no puedan alcanzar ninguno de estos dos estadios deben decirlo y dejar la lucha." Así, pues, desde el principio de la lucha revolucionaria el hombre empieza a recuperarse a sí mismo. Pero con la conclusión de la lucha apenas se inicia la tarea, puesto que el problema consiste en "encontrar la fórmula para perpetuar en la vida cotidiana esa actitud heroica".

Esta fórmula radica principalmente en la integración de un profundo sentimiento de solidaridad. Nuevamente, la descripción de la solidaridad se encuentra inspirada en los párrafos de los *Manuscritos*. En este texto Marx describe una forma de amor no mediado por las condiciones materiales ni por el dinero. Este amor directo, en el que se cambia sentimiento por sentimiento, se contrasta con el amor matrimonial, que no es tal sino sólo una forma de la propiedad. Así, el amor aparece también condicionado por la desaparición de las condiciones materiales que lo enajenan. Haciéndose eco de esto, el Che Guevara afirma:

Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad. Quizá sea uno de los grandes dramas del dirigente; éste debe unir a un espíritu apasionado una mente fría y tomar decisiones dolorosas sin que se contraiga un músculo. Nuestros revolucionarios de vanguardia tienen que *idealizar* ese amor a los pueblos, a las causas más sagradas y hacerlo único, indivisoble. No pueden descender con su pequeña dosis de cariño cotidiano hacia los lugares donde el hombre comun lo ejercita. En esas condiciones, hay que tener una gran dosis de humanidad, una gran dosis del sentido de la justicia y de la verdad para no caer en extremismos dogmáticos, en escolasticismos fríos, en aislamiento de las masas. Todos los días hay que luchar porque ese amor a la humanidad viviente se transforme en hechos concretos, en actos que sirvan de ejemplo de movilización.

Puede verse en esta apelación al amor una diferenciación fundamental entre el sentido social plasmado en las obras de Hegel y el sentido social del marxismo. En el primero, la historia es vista como una obra de una razón universal que se cumple a pesar de la felicidad, las pasiones y los intereses de los hombres. En cambio en el segundo, el amor y la felicidad de los individuos resultan básicos, la individualidad no es, como para Hegel, el polvo de la historia, un sedimento que no cuenta, sino el destino final de una sociedad justa y altamente organizada. Ese sentimiento de solidaridad es el cemento social, frustrado en la sociedad clasista y propietaria. El problema, como siempre, radica en que es al mismo tiempo medio y fin de la construcción social.

Herbert Marcuse también ha especulado, con hondura e imaginación, sobre las formas de la sociedad comunista. En varias de sus obras —entre ellas *Eros y civilización* y *Un ensayo sobre la liberación*— Marcuse diseña lo que podría ser la sociedad socialista. Sin embargo, este diseño no es producto de su pura imaginación, se funda en la idea de que la abundancia de bienes que menciona Marx en el *Programa de Gotha* existe ya en las sociedades industrialmente avanzadas, tanto capitalistas como socialistas, pero que la socialización de esos bienes no se encuentra realizada. No obstante, tal cúmulo hace posible pensar en el fin de la utopía, es decir, en una situación tal en que la utopía deja de ser para convertirse en una posibilidad muy real:

La dinámica de su productividad despoja a la "utopía" de su tradicional contenido real: lo que se denuncia como

"utópico" no es ya aquello que "no tiene lugar" ni puede tenerlo en el medio histórico, sino más bien aquello cuya aparición se encuentra bloqueada por el poder de las sociedades establecidas.

Es la organización social y no la penuria la que bloquea la realización utópica.

Las sociedades industrialmente avanzadas han cambiado en cierta forma la problemática del socialismo. La pregunta que ellas suscitan no es ya cómo poder satisfacer las necesidades del individuo sino cómo poder satisfacerlas sin que se dañe a sí mismo, sin reproducir, mediante sus aspiraciones, su dependencia respecto de un aparato de explotación que, al satisfacer tales necesidades, perpetúa su servidumbre. El hombre de las sociedades industrialmente avanzadas ha caído en una trampa: puede satisfacer sus necesidades, pero tal satisfacción agrava su servidumbre, ¿Cuál es entonces la solución? Marcuse da una respuesta radical: hay que cambiar la infraestructura humana que es, como se sabe, la fuente de la producción de la sociedad y de los productos de ella misma. ¿Cómo cambiar tal estructura? Transformando la biología humana. Claro está que aquí la palabra biología se entiende en un sentido diferente del usual: sirve para designar "el proceso y la dimensión en que las inclinaciones, los patrones de comportamiento y las aspiraciones se transforman en necesidades vitales que, de no ser satisfechas, darían origen a un mal funcionamiento del organismo". Tomemos un ejemplo: el sistema de hábitos y necesidades a que nos ha habituado el uso técnico de la energía eléctrica se convierte en una parte de nuestra biología porque la cancelación de tal uso afectaría seriamente al organismo; los mil aparatos eléctricos que el individuo usa cotidianamente se han convertido en una necesidad vital.

Así, una transformación de las necesidades vitales, entendidas en este sentido, podría llevar a una biología mejor: "las necesidades y aspiraciones socialmente inducidas pueden dar origen a una conducta orgánica más placentera". ¿Cuál sería el resultado de una transformación vital en sentido socialista? Marcuse lo describe así:

> La conciencia liberada promovería el desarrollo de una ciencia y una tecnología libres para descubrir y realizar las potencialidades de las cosas y de los hombres en la protección y el goce de la vida, jugando con las potencialidades de forma y materia para el alcance de esta meta. La técnica tendería entonces a devenir arte y el arte tendería a formar la realidad: La oposición entre imaginación y razón, entre

altas y bajas facultades, entre pensamiento poético y científico, sería invalidada. Aparecería así un nuevo Principio de Realidad, bajo el que combinaría una nueva sensibilidad y una inteligencia científica desublimada para la creación de un *ethos estético.*

En suma, Marcuse imagina la cancelación de la utopía como una fusión de la libertad superestructural con la necesidad de la infraestructura. La sociedad comunista es la desaparición de la necesidad material y sus durezas. Asumiendo la famosa terminología de Freud, dice que es una sociedad cuyo principio de realidad es el de la libertad y no el de la represión, tanto en la esfera de la economía como de la tecnología, del amor y del arte.

No hay espacio aquí para precisar con más detalle las múltiples formas como los filósofos y los políticos marxistas han imaginado la sociedad futura. Pero en todos ellos se advierte esa negatividad de la que habla la Escuela de Frankfurt, esa voluntad de negar lo dado como totalidad para advenir a otra totalidad diferente cuya simiente, sin embargo, se encuentra en el presente.

Una palabra más sobre la condición de los teóricos del marxismo. Los que se encuentran en una posición privilegiada para hacer aportes y nuevas interpretaciones de los textos clásicos son precisamente los que viven y dirigen los procesos de la transformación revolucionaria. Un Lenin, un Mao, un Ho Chi Min, un Castro se encuentran actuando en esos laboratorios sociales que son los nuevos países socialistas. Pero al propio tiempo su actividad y la adversidad de condiciones en las que actúan no les permiten mantener una actividad teórica minuciosa y objetivo. Como todas sus declaraciones se hacen públicas, las tienen que moldear de acuerdo con las necesidades políticas. Y aunque ésto es parte de la praxis, de alguna manera no alcanza el nivel requerido por la teoría.

Una situación intermedia es la de pensadores como Gramsci, Lukács y Mariátegui, que han sido militantes pero que no han podido encabezar procesos duraderos de transformación socialista y cuya actividad se ha visto seriamente coartada tanto por la represión como por necesidades políticas que está más allá de su alcance modificar.

Y todavía más diferente resulta la situación de filósofos, como los del grupo de Frankfurt, Marcuse, Adorno, etcétera que no se han encontrado ligados de ninguna manera a grupos políticos, que han podido meditar sin que los ate ningún compromiso extrateórico y sin preocuparse por los problemas de la

ortodoxia que tanto atenacean a los militantes. Es este grupo el que más libremente ha tratado de conectar el marxismo con otras formas culturales europeas tales como el psicoanálisis, la sociología empirista, y aun las formas de la religiosidad judaica y cristiana. Sin embargo a ellos les ha faltado la autenticidad de la praxis que, en el caso del marxismo, no puede ser desdeñada.

De cualquier manera, tales situaciones han hecho posible una renovación y una puesta al día de la teoría marxista en relación a los problemas del siglo XX.

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

Los políticos:

CASTRO, Fidel, *Voz e imagen de la Revolución Cubana.* México, Instituto Mexicano Cubano de Relaciones Culturales "José Martí, 1965.

———, *Socialismo y comunismo:* un proceso único. México, Editorial Diógenes, 1972.

GUEVARA, Ernesto *Che, Obra revolucionaria.* México, Ediciones Era, 1968.

LENIN, V. I., *Obras escogidas.* Moscú, Editorial Progreso, 1970, 3 tomos.

TSE-TUNG, Mao, *Obras escogidas.* Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras, 1968, 4 tomos.

Los filósofos:

ALTHUSSER, Louis, *La revolución teórica de Marx.* México, Siglo XXI Editores, 1967.

———, *Lenin y la filosofía.* México, Serie Popular Era, 1970.

———, con Etienne Balibar, *Para leer El Capital.* México, Siglo XXI Editores, 1969.

GRAMSCI, Antonio, *Antología.* Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. México, Siglo XXI Editores, 1974.

LUCKÁCS, Georg, *Historia y conciencia de clase.* México, Editorial Grijalbo, 1969.

———, *El asalto a la razón.* México, FCE, 1959.

———, *La crisis de la filosofía burguesa.* Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1958.

———, *Significación actual del realismo crítico.* México, Ediciones Era, 1963.

———, *Problemas del realismo.* México, FCE, 1966.

MARCUSE, Herbert, *Razón y revolución.* Madrid, Alianza Editorial, 1971.

———, *El hombre unidimensional, ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada.* México, Joaquín Mortiz, 1969.
———, *Un ensayo sobre la liberación.* México, Joaquín Mortiz, 1969.
MARIÁTEGUI, José Carlos, *Defensa del marxismo.* Lima, Empresa Editora Amauta, 1954.
———, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Lima, Empresa Editora Amauta, 1959.
REICH, Wilhelm, *Psicología de masas del fascismo.* Madrid, Editorial Ayuso, 1972.
SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis.* México, Editorial Grijalbo, 1967.

La brevedad de esta nota y el carácter fragmentario de muchos de los escritos de la Escuela de Frankfurt nos impiden una exposición detallada de las tesis de Adorno, Horkheimer y Benjamín. Sobre ellas, consúltese el importante libro de Jay, Martin, *La imaginación dialéctica, una historia de la Escuela de Frankfurt.* Madrid, Ediciones Taurus, 1974.

Por la primera de las razones resulta imposible una exposición de otros autores como F. V. Konstantinov, quien es un exponente del marxismo soviético contemporáneo. De él puede consultarse *Fundamentos de la filosofía marxista.* México, Editorial Grijalbo, 1965. O como Henri Lefebvre, que aplica el marxismo al estudio de la vida en las grandes urbes. Véase de él: *El pensamiento marxista y la ciudad.* México, Editorial Extemporáneos, 1973; y *La vida cotidiana en el mundo moderno.* Madrid, Alianza Editorial, 1972.

Adam Schaff, autor polaco, también ha contribuido a renovar los enfoques marxistas. Véase su aportación a la semántica filosófica en *Introducción a la semántica.* México, FCE, 1962; y *Marxismo e individuo humano.* México, Editorial Grijalbo, 1967.

Un acercamiento interesante entre marxismo y existencialismo puede verse en la obra del profesor checoslovaco Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto.* México, Editorial Grijalbo, 1967, etcétera, etcétera.

la filosofía analítica en
george e. moore y bertrand russell

WONFILIO TREJO

INTRODUCCIÓN

George Edward Moore (1873-1958) y Bertrand Russell (1872-1971) son dos de los filósofos ingleses más prominentes y que más han influido en la filosofía del siglo XX. Moore y Russell llegaron a concebir sus respectivas filosofías desde muy desiguales puntos de vista, a pesar de que tuvieron una gran afinidad en lo que respecta a la actitud general que uno y otro adoptaron hacia los problemas filosóficos, particularmente en cuanto al método filosófico. Russell se dedicó inicialmente a la matemática, a la física matemática y a las ciencias sociales, y sólo posteriormente consagró su tiempo al estudio de la filosofía, llevado en gran parte por la idea de formular una concepción lógico-matemática del mundo en la que la estructura del mundo reflejase la estructura del lenguaje construido previamente en sus obras sobre lógica matemática y sobre filosofía de la matemática. Entre sus primeros trabajos figura el libro titulado *La democracia social alemana* (1896); su segundo libro lleva por título *Ensayo sobre los fundamentos de la geometría* (1897); posteriormente publica *Los principios de la matemática* (1903); *Principia Mathematica* (1910-1913); e *Introducción a la filosofía matemática* (1919). Para Russell, como veremos, la filosofía se presenta como un campo de investigación a cuyos problemas hay que aproximarse una vez que se ha construido un lenguaje sintáctico, una gramática lógico-matemática capaz de expresarse en la forma más rigurosa posible. "El estudio de la gramática —llegó a decir— es capaz de esclarecer las cuestiones filosóficas mucho más de lo que comúnmente suponen los filósofos." [1]

Moore, en cambio, delata en su *Autobiografía*[2] que nunca tuvo mayor interés en seguir estudios especializados en matemáticas y en general en ninguna otra de las ciencias particula-

[1] B. Russell, *The Principles of Mathematics,* Allen & Unwin, 1964, IV, 46, p. 42.

[2] *The Philosophy of G. E. Moore.* The Library of Living Philosophers, ed. P. A. Schilpp, Open Court, 1968, vol. IV, pp. 3 y ss. (Se citará en adelante con las iniciales *PGEM.*)

res. Los problemas filosóficos que más atrajeron su atención le fueron sugeridos —nos refiere— no tanto por las ciencias especiales, ni siquiera por la misma realidad del mundo, sino por "las cosas que otros filósofos han dicho acerca del mundo o de las ciencias".[3] El estudio de la filosofía de Moore revela que los problemas filosóficos que fundamentalmente llamaron su atención, desde esa perspectiva, fueron problemas relacionados, primeramente, con el *método filosófico* para abordar las cuestiones restantes, y después los que se refieren a la determinación de la naturaleza de la *ética* (en especial el problema de la definición del término "bueno"), y al esclarecimiento de nuestro conocimiento del mundo exterior o *epistemología.*

Mas así como en la opinión de Russell no se puede esperar resolver correctamente cuestión filosófica alguna sin antes haber examinado y fijado el lenguaje en que formulamos cuanto enunciado o frase tenga sentido expresar, y en el cual pretendamos aprehender la estructura de las cosas, del mismo modo declara Moore que las cuestiones filosóficas de tipo general que más profundamente le interesaron durante toda su vida se reducían, en primer lugar, a intentar siempre despejar "que *quiso decir* un determinado filósofo por algo que dijo", y en segundo lugar, tratar de descubrir "qué razones, realmente satisfactorias, existen para suponer que lo que quiso decir era verdadero o, alternativamente, era falso".[4] En este sentido, Moore fue ante todo un filósofo "de los filósofos". Pero es patente que lo que quería decir, por su parte, era que los filósofos no siempre tienen en claro qué es aquello de que han hablado, y que sin un previo análisis filosófico del lenguaje y del significado con que los filósofos han expresado sus tesis —encaminado a esclarecer hasta qué punto éstas son o no son consistentes—, la filosofía no puede dar el menor paso en firme hacia la verdad. En esta actitud general hacia el trabajo filosófico Moore coincidía con Russell, y ha sido con éste cofundador de la corriente de filosofía analítica asociada también a los nombres de L. Wittgenstein, F. P. Ramsey y J. Wisdom, todos ellos de la Universidad de Cambridge.

G. E. MOORE

1. El método analítico

Las dos cuestiones que, según Moore, constituyeron siempre el motivo fundamental de sus reflexiones filosóficas, a saber,

[3] *PGEM,* p. 14.
[4] *Ibid.*

¿qué quiso decir, o significar, un determinado filósofo por algo que dijo?, y ¿qué razones, realmente satisfactorias, existen para suponer que lo que quiso decir, o significar, era verdadero o era falso?, son dos cuestiones que fácilmente pueden distinguirse, pero que, desde cierto punto de vista, podrían también coincidir. Puede, por ejemplo, parecernos claro que lo que significa (en la filosofía de Berkeley) la proposición P_1: "ser es ser percibido" es, ni más ni menos, lo que expresa la proposición P_2: "cualquier cosa que existe es necesariamente percibida por alguna mente"; puede ser que entendamos claramente que el significado de P_1 es el que se expresa en P_2, y que, sin embargo, no sepamos bajo qué condiciones P_1 es verdadera, esto es, si hay razones válidas para afirmar que, efectivamente, cualquier cosa que existe es necesariamente percibida por alguna mente, ya que $P_1 = P_2$. Quizá otra manera más precisa de establecer la anterior distinción consista en decir que aunque resulte claro lo que significa P_1 y, por tanto, lo que significa P_2, podemos no tener nada claro qué significa la expresión "lo que significa..."; y esto porque podemos no saber si la expresión "lo que significa..." significa (i) "lo que significa *siempre...*", o (ii) "lo que significa *casi siempre...*", o (iii) "lo que significa *algunas veces...*".[5] Por supuesto, podemos también llegar a conocer lo que significa la expresión "lo que significa...", pero entonces no hemos averiguado el significado de significa "significa tal y tal", y en este caso, las condiciones suyo comprensible de P_1, a saber, lo que expresa P^2, sino lo que o razones bajo las cuales podemos afirmar que el significado de suyo comprensible es o no es el significado *correcto*. Sólo en este último caso preguntar por las razones que existan para suponer que lo que significa un enunciado es verdadero o falso, coincide con la pregunta por el significado mismo, correcto o incorrecto, del enunciado. Moore insistía en que a menos que hayamos antes analizado correctamente, y llegado a saber, el significado de "significa" en enunciados tales como "la proposición P_1 *significa* la proposición P_2", jamás habremos entendido filosóficamente qué significa la proposición P_1, cuyo significado, sin embargo, nos era de suyo comprensible.

En su artículo "La refutación del idealismo",[6] al analizar la proposición P_1: "ser es ser percibido", Moore hacía el siguiente tipo de consideraciones: Pudiera ser que en esa proposición las expresiones "ser o existir" y "ser percibido" fuesen absoluta-

[5] E. G. Moore, "What is Analysis?", *Lectures on Philosophy*, ed. Casimir Lewy, Allen & Unwin, 1966, III, p. 159.

[6] "The Refutation of Idealism", *Philosophical Studies*, Routledge & K. Paul, 1965, pp. 8-16.

mente *idénticas* en significado y que, por tanto, no fuesen sino dos expresiones diferentes para significar exactamente lo mismo. Pudiera ser que como análisis del significado de esa misma proposición se diera otra proposición en la que se tradujese literalmente aquella identidad de significado, y que esta otra proposición fuera, aproximadamente, la que hemos aquí escrito como proposición P_2: "cualquier cosa que existe es necesariamente percibida por una mente". Suponemos entonces que en esta última proposición se repite la anterior identidad de significado. Pero en este caso no habríamos *analizado* en modo alguno el *significado* de P_1, sino recurrido únicamente a una descomposición puramente verbal.[7] Por otra parte, pudiera ser que "ser o existir" no sea idéntico en significado a lo que significa "ser percibido", pero que, con todo, lo que significa "ser percibido" sea una *parte* esencialmente contenida en, y analíticamente derivable de, lo que significa "ser o existir", de tal suerte que P_1 fuera una especie de proposición *sintética necesaria* y P_2 su traducción simplemente. La dificultad que advertía Moore en este segundo caso consistía en que si los significados de las expresiones "ser o existir" y "ser percibido" son efectivamente *distintos* no se ve por qué el significado de la expresión "ser percibido" sea necesariamente derivable del significado de la expresión "ser o existir". Sería contradictorio considerarlos distintos y al mismo tiempo como inconcebibles el uno sin el otro. La proposición P_2, el *analisans*, en que supuestamente se habría analizado el significado de P_1, no puede ser a la vez *analítica y sintética*. Si la proposición P_1 significara que "cualquier cosa que *existe* es *también* percibida o experimentada", y por esta afirmación se entendiera que entre "existir" y "ser experimentado" se da una conexión necesaria, y si, no obstante, "existir" y "ser experimentado" fueran tan distintos como "verde" y "dulce", "nadie que comprendiera que 'existir' y 'ser percibido' fuesen tan distintos como 'verde' y 'dulce' estaría más dispuesto a creer que cualquier cosa que *existe* es *también* experimentada, que a creer que cualquier cosa que es verde es también dulce".[8] Con todo lo cual Moore quería señalar que si se analiza la proposición P_1, ésta significa *algunas veces* una mera tautología, pero por lo mismo carece de todo contenido informativo; otras veces puede significar una proposición sintético-analítica, pero resulta contradictoria.

Ahora bien, en el mencionado ensayo "La refutación del idealismo", después de rechazar las anteriores interpretaciones,

[7] *Ibid.*, pp. 8-9.
[8] *Ibid.*, p. 16. *Cf.* pp. 12-13.

Moore se inclinaba por ver en P_1 una proposición *meramente* sintética, en el sentido de que si "existir" y "ser percibido" tienen significados enteramente distintos, y no son inconcebibles el uno sin el otro, entonces sería falso y contradictorio decir: 'azul existe' *carece de significado* a menos que por esa expresión signifiquemos que 'la sensación de azul existe' ".[9] Pero supongamos que como *analisans* de la proposición P_1 se da la proposición P_2, la cual significa *esta vez:* "cualquier cosa que existe es independiente de que sea o no percibida, y el que sea percibida por una mente es sólo una posibilidad". En el sentido en que esta vez decimos que la proposición P_1 significa la proposición P_2, ¿expresa la proposición P_2 exactamente el mismo significado que expresa la proposición P_1, o uno distinto? La dificultad a que Moore se enfrentaba consiste en que si P_2 significa ni más ni menos que lo que significa P_1, entonces P_2 sólo es una expresión distinta en palabras para significar exactamente lo mismo que significa la proposición P_1, pero no es el *análisis* del significado de P_1, y en que si P_2 no sólo es una expresión verbal distinta, sino que significa algo distinto a lo que significa P_1, entonces P_2 puede ser el análisis de P_1, pero es un análisis incorrecto, pues el análisis sería correcto sólo si el *analisans* P_2 significa lo mismo que el *analisandum* P_1. Parecería entonces como si P_2 debiera expresar precisamente los mismos conceptos que expresa P_1 para que el análisis fuera correcto, pero trivial o inútil, y que no debiera expresar los mismos conceptos que expresa P_1 para que el análisis fuera verdaderamente informativo, pero incorrecto. C. H. Langford, que fue quien denunció esto que llamó "la paradoja del análisis" a propósito de un estudio sobre la noción de análisis en Moore, formuló la paradoja en los términos siguientes: "si la expresión verbal que representa el analisandum tiene el mismo significado que la que representa el analisans, el análisis establece una mera identidad y es trivial; pero si las dos expresiones verbales no tienen el mismo significado, entonces el análisis es incorrecto".[10] Moore trató de establecer en los siguientes términos las condiciones a que podría sujetarse un análisis correcto sin sucumbir a la paradoja:

a) Si el análisis ha de ser correcto, tanto el *analisandum* como el *analisans* deben ser *conceptos* [o proposiciones], y deben ser, en cierto sentido, *el mismo concepto* [o la misma proposición].

[9] *Ibid.*, pp. 18-19.

[10] C. H. Langford, "The Notion of Analysis in Moore's Philosophy", en *PGEM*, p. 323.

b) La expresión usada para el *analisandum* debe ser una *expresión* diferente de la usada para el *analisans*.

c) La *expresión* usada para el *analisandum* no sólo debe ser *diferente* de la usada para el *analisans*, sino que deben distinguirse en esta forma, a saber, que la expresión usada para el *analisans* debe *mencionar explícitamente* conceptos que no son explícitamente mencionados por la expresión usada para el *analisandum*.[11]

Sin embargo, Moore no aclara cuál es ese "cierto sentido" en que los conceptos del *analisandum* y del *analisans* deben ser los mismos (analíticos), y en qué sentido la explicitación que debía darse en el *analisans* debía darse sin lesionar la identidad de los conceptos reclamada por la primera condición del análisis y sin dejar de introducir una "cierta" sinteticidad. Toda la cuestión se reducía para él a cómo establecer distinciones, relaciones y límites, entre lo "analítico" y lo "sintético". Pero Moore, que nunca fue un obstinado de algún dogma en particular, así fuera el de la analiticidad o el de la sinteticidad, para mencionar una idea de Quine, prefirió confesar acerca del problema: "yo mismo no sé con seguridad cuál sea la solución del enigma", "estoy lejos de ver claro en torno a la cuestión".[12]

2. *La ética*

En su libro *Principia Ethica* (1903) Moore advierte de inmediato que aunque la ética suele hacer objeto de su investigación cuestiones tales como qué es lo bueno en la conducta humana y qué es el deber respecto de las acciones humanas, según él la entiende, la ética no puede responder justificadamente a ninguna de esas cuestiones si antes no se propone aclarar "qué es bueno en general", no en el sentido de qué cosas, acciones o clases de acciones son buenas en general, sino en el sentido en que preguntamos ¿qué significa, cómo hemos de entender o cómo hay que definir el término "bueno"? Si no se precisa antes qué es "bueno" en ese sentido, no habrá buenas razones para afirmar que tal o cual acción o clase de acciones es buena y es la que debe hacerse.

Por otra parte, según Moore, hay que establecer una distinción estricta entre el adjetivo "bueno" y el sustantivo "lo bueno". *Lo que* es bueno hace referencia a las cosas a que se aplica el adjetivo "bueno", pero ninguna cosa es equivalente a la propiedad que le atribuimos, o que le pertenece cuando es verdadero el juicio en que afirmamos que tal o cual cosa es

[11] *PGEM*, p. 666.
[12] *PGEM*, pp. 665 y 667.

buena. La razón es que cualquier cosa que es buena tiene, *además* de la cualidad de ser buena, otras cualidades por las que se la puede describir o incluso definir. "Bueno", por tanto, no es en ningún caso idéntico a cierta *cosa* buena; pero si "bueno" no es idéntico a ninguna cosa buena, ¿es a lo menos idéntico a alguna de las otras propiedades de la cosa buena? Supongamos que una cosa, además de ser buena, tiene la propiedad de ser placentera. Podríamos suponer entonces que aunque *bueno* no se identifique con la cosa placentera, es idéntico, sin embargo, con la propiedad de ser placentera de la cosa. En este caso decir (1) "bueno es la propiedad de ser placentero" sería lo mismo que decir (2) "bueno es bueno" o "la propiedad de ser placentero es la propiedad de ser placentero"; además, decir (3) "lo que posee la propiedad de ser placentero es bueno" sería lo mismo que decir (4) "lo que posee la propiedad de ser placentero posee la propiedad de ser placentero". Ahora bien, aunque tiene sentido afirmar la proposición (3), nunca damos a entender por ésta lo que se afirma en la proposición (4); lo cual es una manera de decir que la proposición (1) es falsa, o estéril si sólo significa las proposiciones en (2).

Lo anterior equivale a decir, según Moore, que *bueno* no puede identificarse ni con una cosa buena, ni con alguna propiedad de la cosa *en virtud de la cual* la llamamos buena. Siempre que llamamos bueno a algún objeto natural, o que llamamos buena a alguna propiedad natural de ese objeto, carece de sentido que los llamemos buenos, a menos que bueno sea algo *distinto* de lo que estamos llamando bueno. Pero si lo identificamos con un objeto natural o con una propiedad natural, entonces no sólo acabaremos por expresar esta identidad en magras tautologías del tipo de las expresadas por las anteriores proposiciones (2) y (4), sino que estaremos también incurriendo en el error de confundir con una cosa natural, o propiedad natural, una propiedad (como *bueno*) que puede ser atribuida a aquéllas, pero que *no* es ella misma una propiedad natural. Moore llegó a establecer esta tesis diciendo: "dos proposiciones diferentes son ambas verdaderas acerca de la *bondad,* a saber, (1) que ella depende *solamente* de la naturaleza intrínseca de aquello que la posee... y (2) que, *aunque* esto es así, ella misma no es, sin embargo, una propiedad intrínseca".[13] Al error de confundir *bueno* con una propiedad natural lo llamó Moore "falacia naturalista".[14] Incurrir en esta falacia

[13] "The Conception of Intrinsic Value", *Philosophical Studies,* p. 273. *Cf. Principia Ethica,* UNAM, 1959, I, 12, p. 13.

[14] *Principia Ethica,* I, 10, p. 9; II, 27, p. 39.

naturalista y pretender que bueno es definible mediante proposiciones como "bueno es lo mismo que el placer" eran, para Moore, la misma cosa. Guardarse de caer en la falacia naturalista es, por eso, guardarse también de querer definir bueno por referencia a cosas y propiedades naturales. De hecho, si bueno no es definible por referencia a ninguna cosa o propiedad natural, bueno no es definible en modo alguno: es una cualidad simple, indefinible e inanalizable. Se entenderá ahora por qué Moore sostiene que toda proposición en que afirmemos que algo real es bueno tiene que ser necesariamente una proposición *sintética*, nunca analítica, pero que la bondad misma no es como tal analizable.[15]

Pero el propio Moore, que como ya dijimos jamás fue un seguidor de soluciones definitivas, al parecer expresó más tarde sus dudas acerca de lo que había sustentado en *Principia Ethica,* admitiendo que eran muy posibles dos cosas: que bueno, sin ser idéntico a una propiedad nautral, fuese analizable o definible, o que, sin ser analizable, fuese idéntico a alguna propiedad natural.[16]

3. Epistemología

Recordemos que cuando Moore, en "La refutación del idealismo", rechazaba la interpretación idealista de la proposición "ser es ser percibido", el rechazo se fundaba en que en apoyo de esa proposición se daban razones o que hacían a veces de ella una mera tautología o que la convertían otras veces en una proposición de significado contradictorio. En otras palabras, el rechazo de la proposición se hacía en función de que se daba un análisis incorrecto de lo que ella significa. Y Moore consideraba entonces que la proposición "ser es ser percibido" sólo podría interpretarse correctamente como una proposición meramente sintética (donde "ser o existir" o "ser percibido" signifiquen, respectivamente, algo completamente distinto) cuyo análisis explicitara su contenido significativo en una proposición que afirmara, aproximadamente, "cualquier cosa que existe es

[15] *Ibid.*, I, 6, p. 6; II, 35, p. 54.

[16] Casimir Lewy, "G. E. Moore on the Naturalistic Fallacy", *G. E. Moore, Essays in Retrospect,* Allen & Unwin, 1970, p. 295. Lewy se refiere aquí a las ideas expresadas por Moore en un manuscrito para un prólogo a una segunda edición de *Principia Ethica,* manuscrito que finalmente no decidió incluir en esa segunda edición ni publicarlo posteriormente, pero que pudo haber sido redactado entre 1920 y 1921.

independiente de que sea o no percibidta, y el que sea percibida por una mente es sólo una posibilidad".[17]

Más tarde, en una de las lecciones pronunciadas por Moore durante 1910-1911, recogidas en libro con el título *Some Main Problems of Philosophy* (Londres, 1953), encontramos que la proposición que acabamos de asentar aparece formando parte de un repertorio de opiniones que Moore comenzaba a llamar "las opiniones del sentido común", a las cuales caracterizaba diciendo que son opiniones "que todos comúnmente suponemos que son verdaderas acerca del universo, y que estamos seguros de conocer que son verdaderas respecto de éste".[18] A partir de entonces Moore dedicó lo mejor de sus trabajos a dar forma a una "filosofía del sentido común". Desde este punto de vista le parecía verdaderamente asombroso, y por eso se le presenta como un *leitmotiv* de su filosofar, que muchos filósofos, contrariando al "sentido común", hayan llegado a sostener muy frecuentemente o que existen *más* cosas de las que el "sentido común" supone que existen o que *no* existen ni conocemos las cosas que el "sentido común" supone que existen y está seguro de conocer. El problema que Moore mantenía en el centro de la discusión en *Some Main Problems of Philosophy,* así como en su ensayo, ya clásico en la filosofía contemporánea, "A Defence of Common Sense" (1925) y en muchos otros artículos reunidos en sus libros *Philosophical Studies* (1922) y *Philosophical Papers* (1959), era el problema epistemológico consistente en explicar cómo conocemos los objetos del mundo exterior y qué razones tenemos para afirmar que los conocemos. La solución del problema, según Moore, debía tender no tanto a enmendar las opiniones con que el "sentido común" expresa el conocimiento de los objetos materiales cuanto a esclarecer únicamente en qué consiste dicho conocimiento y qué razones que lo justifiquen se pueden ofrecer mediante un análisis de las proposiciones en que ordinariamente se lo expresa.

Al llevar a cabo lo que sería un análisis de las proposiciones más generales del conocimiento común acerca de los objetos materiales —tales como "existen objetos materiales", "los

[17] "Podemos y debemos concebir —dice Moore— la existencia de azul como algo enteramente distinto de la existencia de la sensación. Podemos y debemos concebir que azul pueda existir y que, aun así, no exista la sensación de azul" ("The Refutation of Idealism", *Philosophical Studies,* pp. 18-19.)

[18] G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy,* Allen & Unwin, 1962, p. 2.

objetos materiales existen en un tiempo y en un espacio determinados", "los objetos materiales existen independientemente de que sean o no conocidos" "conocemos que... (y a continuación lo expresado por las anteriores proposiciones)"—, el propio Moore señalaba, sin embargo, que lo que se *significa* comúnmente por estas proposiciones, cuando expresan un conocimiento, *implica* siempre el significado de otras proposiciones más elementales del tipo de las que expresamos cuando decimos "existe ahí una mano humana", "conozco que esto es una mano humana", las cuales a su vez implican el significado de otras proposiciones todavía más elementales en las que expresamos que estamos percibiendo el objeto material en cuestión (por ejemplo, "veo una mano humana") y que, por tanto, si no la mano misma, estamos percibiendo por lo menos un *dato sensible* que guarda cierta relación con la superficie de la mano. En suma, "existen objetos materiales" implica por lo menos "existe ahí una mano humana", "existe ahí una mano humana" implica por lo menos "veo una mano humana", y "veo una mano humana" implica por lo menos "veo *x*, y *x* es un dato sensible que guarda una cierta relación *R* con la superficie de una mano humana". Pero todas estas implicaciones, que el análisis del conocimiento debía poner al descubierto, no fueron exhaustivamente esclarecidas por Moore, debido a que el referido análisis exigía de una precisa determinación tanto de la naturaleza de los *sense-data* como de la relación que éstos guardan con los objetos materiales, y Moore, a lo que nos parece, nunca estuvo bien seguro de cuál podría ser el análisis correcto del significado de las proposiciones del tipo "veo *x*, y *x* es un dato sensible que guarda una cierta relación *R* con la superficie de una mano humana".

Acerca de la naturaleza de los *sense-data* y de su relación con el objeto material, Moore llegó a decir en forma bastante ambigua:

> Para mostrar al lector qué clase de objetos entiendo por sense-data, sólo necesito pedirle que observe su mano derecha. Si lo hace, podrá seleccionar un cierto objeto (y, a menos que esté viendo doble, *sólo* un objeto) respecto del cual comprenderá, a primera vista, que es una opinión común considerar que ese objeto es idéntico, no, en verdad, a su mano derecha entera, sino a aquella parte de su superficie que está efectivamente viendo; pero (pensándolo un poco más) también podrá comprender que es dudoso que pueda ser idéntico a la parte de la superficie de su mano en cuestión... Por consiguiente, yo defino este término "sense-data" de tal manera que sea una cuestión abierta si el

sense-datum, que veo ahora al observar mi mano y que es un sense-datum de mi mano, es o no es idéntico a aquella parte de su superficie que efectivamente veo ahora.[19]

Todavía en 1942 encontramos en Moore declaraciones acerca de los *sense-data* en este sentido: declaraciones en que sostiene que lo mismo se siente "vivamente inclinado" a aceptar que los *sense-data* son idénticos a la superficie, o parte de la superficie, de los objetos físicos, asumiendo entonces que existen independientemente de que sean o no percibidos, que a aceptar que *no* son idénticos a la superficie de los objetos físicos, asumiendo en este caso que tan imposible es que existan sin ser percibidos como lo sería que existiera un dolor de cabeza sin ser sentido, y reconociendo que quizá era errónea la tesis sustentada en "The Refutation of Idealism".[20]

B. RUSSELL

1. *La lógica*

En *The Philosophy of Logical Atomism* Russell indicó que en un lenguaje lógicamente perfecto las palabras de una proposición corresponderían una por una a los componentes del hecho respectivo, con excepción de las palabras tales como "o", "no", "si", "entonces", las cuales tienen una función diferente... El lenguaje que se expone en *Principia Mathematica* pretende ser un lenguaje de esa clase. Es un lenguaje que posee sintaxis únicamente, y ningún vocabulario cualquiera que este sea. Salvo por la omisión de un vocabulario, sostengo que es un lenguaje bastante exacto. Pretende ser un tipo de lenguaje tal que, si se añade un vocabulario, resultaría un lenguaje lógicamente perfecto.[21]

No sería necesario añadir mayores aclaraciones al texto anterior si no fuera porque resulta útil para entender después las aplicaciones que Russell hace del lenguaje de la lógica al mundo de los objetos físicos. El lenguaje de *Principia Mathematica* es un lenguaje completamente desprovisto de nombres propios, de predicados definidos y de proposiciones definidas, en el sentido de que los primeros tengan una relación denotativa *constante* (no lógica) respecto de un cierto individuo y no otro, los segundos respecto de una cierta propiedad de un individuo

[19] "A Defence of Common Sense", *Philosophical Papers,* Allen & Unwin, 1970, p. 54.

[20] *PGEM,* pp. 658-659.

[21] B. Russell, "The Philosophy of Logical Atomism", *"Russell's Logical Atomism,* ed. David Pears, Fontana/Collins, 1972, pp. 52-53.

y no otra, y las terceras sean verdaderas o falsas respecto de un determinado hecho y no otro. El lenguaje de *Principia Mathematica* contiene únicamente símbolos de individuos, de propiedades y de proposiciones *en general* cuya estructura sintáctica es lo único que interesa. En lugar de "Sócrates", etcétera, aparecen *variables* individuales x, y, z; en lugar de "sabio", etcétera, aparecen variables predicativas ϕ, ψ, χ; en lugar de "Sócrates es sabio", etcétera, aparecen variables proposicionales p, q, r. Mediante las variables proposicionales utilizadas para simbolizar cualquier proposición *atómica* se forman con el concurso de las *constantes lógicas* ('no', 'o', 'y', 'si... entonces', 'si y sólo si') proposiciones *moleculares* en general: 'no p', 'p o q', 'p y q', 'si p, entonces q', 'p si y sólo si q', las cuales se simbolizan, respectivamente, por $-p$, pVq, $p.q$, $p \supset q$, $p \equiv q$. La parte más elemental de la lógica se ocupa del análisis o definición de la estructura molecular de las proposiciones de este último género. En realidad la lógica proposicional parte de tres ideas primitivas no definidas a partir de las cuales se definen las demás constantes lógicas,[22] a saber, "proposición", "negación" y disyunción". Por ejemplo, la constante lógica de la conjunción se define por disyunción y negaciones:

$$p.q = df. -(-pV-q),$$

la constante lógica de la implicación se define también por medio de la disyunción y de la negación:

$$p \supset q = df. -pVq.$$

Pero la lógica proposicional comprende sobre todo la teoría de la deducción o de los procesos mediante los cuales de una determinada proposición (la premisa) se infiere otra proposición, la verdad o falsedad de las cuales se da en la lógica por hipotéticamente, y no de hecho, establecida. En la teoría de la deducción el concepto central es el concepto lógico de "implicación". Por ejemplo, dada la proposición $-p$, y una proposición p de la cual aquélla es su negación, podemos deducir la verdad de $-p$ cuando p es falsa, y su falsedad cuando p es verdadera (la falsedad de p implica la verdad de $-p$, y la verdad de p implica la falsedad de $-p$). Dada la proposición disyuntiva pVq, podemos deducir que p es verdadera cuando q

[22] Con excepción de las constantes lógicas "todos" y "algunos" que figuran como nociones primitivas del cálculo de predicados en la Sección B de *Principia Mathematica* (se citará en adelante con las iniciales *PM*).

es falsa y que q es verdadera cuando p es falsa (la verdad de p así como la verdad de q implica la verdad de pVq, la falsedad tanto de p como de q implica la falsedad de pVq). Dada la proposición de implicación '$p \supset q$', podemos deducir que q es verdadera cuando o si p es verdadera (debido a que Russell define la implicación, como ya vimos, mediante $-pVq$, la falsedad de p, así como la verdad de q, implica la verdad de $p \supset q$, y la verdad de p, así como la falsedad de q, implica la falsedad de $p \supset q$). En todos estos casos Russell llama "funciones de verdad" a $-p$, pVq, $p \supset q$, etcétera, entendiendo por esto que los valores de verdad (verdad o falsedad) que se asignen a las proposiciones moleculares dependen de los valores de verdad que se asignen a las proposiciones atómicas de que se componen.[23] En la base de todos los procesos deductivos se hallan cinco proposiciones primitivas no deducidas (los axiomas) que aquí omitimos mencionar.

Es claro que una variable proposicional p de la lógica de proposiciones puede analizarse, para los fines de una lógica de predicados, en una estructura formal en la que figuren una variable individual x y una variable predicativa ϕ, en esta forma: ϕx. Pero también puede analizarse en una estructura en la que, además de la variable predicativa, aparezcan dos o más variables individuales, por ejemplo, $\phi(x, y)$; lo anterior depende de que la variable predicativa se refiera indeterminadamente a alguna *propiedad* de cierto individuo, en cuyo caso es un predicafo monádico, o que se refiera indeterminadamente a alguna *relación*, en cuyo caso es un predicado diádico, triádico, etcétera. Cuando las expresiones formales, como las anteriores, contienen una o más variables sin determinar reciben el nombre de "funciones proposicionales". Una función proposicional es una expresión que contiene una o más variables sin determinar, tal que, cuando se asignan valores a las variables, la expresión se convierte en una proposición.[24] Las proposiciones son valores de las funciones proposicionales. Por ejemplo "x es hombre", "x es padre de y", "si x es hombre, x es mortal", son todas ellas funciones proposicionales, tales que, si las variables individuales se substituyen por nombres, se convierten en proposiciones. Pero el paso de las funciones proposicionales a las proposiciones en que aquéllas se cumplen o no se cumplen (dando lugar entonces a proposiciones verdaderas o falsas, o incluso sin sentido) es cosa que pertenece a la aplicación de la

[23] *Introduction to Mathematical Philosophy*, Allen & Unwin, 1967, XIV, pp. 146-147.

[24] *PM*, Introducción, p. 14 y p. 38 (vol. I).

lógica. Lo único que la lógica necesita tener en consideración son las funciones proposicionales, y éstas, en sí mismas, no son ni verdaderas ni falsas. Por cierto, si nosotros no nos limitamos a afirmar una función proposicional *como tal*, donde la afirmación se reduciría a afirmar ambiguamente que un valor *cualquiera* de la función la cumple sin decidir cuál en particular es ese valor, sino que afirmamos que *todos* los valores de la función la cumplen, o que *algunos* la cumplen, entonces nuestras afirmaciones dejan de ser ambiguas para convertirse en afirmaciones de proposiciones definidas, de una proposición universal si cuantificamos la función mediante el cuantificador "todos", o de una proposición particular si cuantificamos la función mediante el cautificador "algunos" (llamando también cuantificador "existencial"). Por esta razón, otra manera de convertir una función proposicional en una proposición es proceder a cuantificar la función proposicional: la función proposicional ϕx se convierte en una proposición universal si la hacemos preceder del cuantificador universal (x): $(x)\phi x$, o se convierte en una proposición particular si la hacemos preceder del cuantificador existencial $(\exists x)$: $(\exists x)\phi x$.[25] De hecho, según Russell, en cuanto a la forma en que se cumplen, todas las funciones proposicionales pueden reducirse en último análisis a las nociones primitivas "en todos los casos" y "al menos en algún caso".[26]

2. *Teoría de las descripciones*

Entre las funciones proposicionales hay algunas que ofrecen cierta dificultad de interpretación. Por ejemplo, si en la función "x es el autor de Waverley" damos a x un valor determinado, y esto quiere decir que substituimos la variable individual por un nombre propio, entonces obtenemos la proposición (1) "Scott es el autor de *Waverley*". La cuestión es ¿qué significa esta proposición? Como sabemos que el autor de *Waverley* es, ni más ni menos, que Scott, quizá estemos tentados a extraer del contexto de esa proposición la frase "el autor de *Waverley*" y a pensar que, considerada aisladamente, significa lo mismo que significa "Scott"; pero en ese caso la proposición (1) sería equivalente a la proposición "Scott es Scott", la que, evidentemente, no traduce lo que significa la proposición (1). En vista de esto, no queda sino que pensemos que la frase significa algo distinto de lo que significa "Scott"; mas en este caso la propo-

[25] *PM*, I, pp. 38 y 93.

[26] *Introduction to Mathematical Philosophy*, XV, p. 158.

sición (1) sería falsa, pero no es falsa. Si la frase "el autor de *Waverley*" no significa lo mismo que "Scott", ni algo distinto de lo que significa "Scott", entonces esa frase 'no significa nada".[27]

Lo que Russell ha querido mostrar con el anterior argumento es que la frase "el autor de *Waverley*" no puede tomarse nunca como un *nombre* propio, sino únicamente como una *descripción definida* (por descripción definida Russell entiende una frase que comienza siempre con el artículo determinado "el", o "la") que tiene por *descriptum* a Scott, y a nadie más, pero que no significa, tomada por separado, ni lo mismo que significa "Scott" ni lo que signifique cualquier otro nombre distinto de "Scott", porque si éste fuera el caso, es decir, si la frase "el autor de Waverley" significara lo mismo que significa un nombre propio (sea el Scott u otro), entonces al substituir la frase descriptiva por ese nombre en la proposición (1) el resultado sería o una trivial tautología o una proposición falsa, siendo que la proposición (1) no significa ni una cosa ni la otra. Con lo cual se muestra que cualquier proposición como (1), en la que figure una descripción definida, nunca puede ser equivalente a la proposición que resulta cuando la descripción se substituye por un nombre propio en la proposición en que aquélla figura. En la terminología de Moore, diríamos que de una descripción definida, tomada por separado, no se puede dar una definición o un análisis *correcto*. Ahora bien, la circunstancia de que Russell concluya que la anterior situación es prueba de que la frase descriptiva "el autor de *Waverley*", considerada independientemente, no significa nada, sólo puede interprearse en el sentido de que la condición para que la frase en cuestión signifique es que deba *denotar* directamente un individuo, tal como lo hace un nombre propio; puesto que no lo denota, por las razones ya expuestas, la frase descriptiva no tiene ningún significado por sí misma. Russell se propuso demostrar que este tipo de frases no denotan individuo alguno, y que si algo llegan a significar sólo lo podemos saber cuando analizamos no las frases mismas, sino las proposiciones en que ellas ocurren, obteniendo como resultado que lo que en realidad significan son ciertas propiedades que requieren de una función proposicional, la cual puede ser verdadera o falsa según que se cumplan o no se cumplan.

Parece claro que la proposición (1) tiene un significado, y que si lo tiene, *en* esa proposición la frase "el autor de *Waverley*" debe tener algún significado. Pero entonces lo que

[27] *PM*, p. 67. *Introd. to Math. Phil.*, XVI, p. 174.

hay que analizar es la proposición (1) y no la frase descriptiva misma por separado. Si resultara que la proposición (1) tiene cierto significado, con ello se habrá mostrado que la frase descriptiva tiene un significado sólo dentro del contexto de la proposición, ya que no aisladamente. Russell introduce un término técnico para caracterizar los símbolos que no significan nada independientemente, sino sólo en el contexto de las proposiciones, o los símbolos de los cuales no se puede dar una definición explícita, sino sólo una definición por el *uso* o función que cumplen en las proposiciones dentro de las que esos símbolos aparecen, diciendo que se trata de "símbolos incompletos".[28] El análisis que Russell hace de la proposición (1): "Scott es el autor de *Waverley*", arroja estas tres proposiciones:

a) Por lo menos una persona escribió *Waverley* (o bien, "*x* escribió *Waverley*" no es siempre falsa);

b) A lo sumo una persona escribió *Waverley* (o bien "si *x* y *y* escribieron *Waverley*, *x* y *y* son idénticos" es siempre verdadera, y

c) Cualquiera que fuera quien escribió *Waverley* es idéntico a Scott (o bien, "si *x* escribió *Waverley*, *x* es idéntico a Scott" es siempre verdadera).[29]

De acuerdo con lo que Russell quería obtener mediante este análisis, las tres proposiciones anteriores están implicadas en el significado de la proposición (1), pues esta proposición sería falsa si *Waverley* no hubiera sido escrita al menos por una persona, si más de una persona hubieran escrito *Waverley*, y si la persona que hubiera escrito *Waverley* no fuera Scott. Por otra parte, podrá advertirse que en ninguna de las tres proposiciones anteriores aparece ya la frase descriptiva "el autor de *Waverley*", sino que en su lugar aparecen las funciones proposicionales "*x* escribió *Waverley*", "si *x* y *y* escribieron *Waverley*, *x* y *y* son idénticos", "si *x* escribió *Waverley*, *x* es idéntico a Scott", de la primera de las cuales se afirma que no siempre es falsa, esto es, que al menos en un caso es verdadera, y de la segunda y tercera que siempre son verdaderas, desvaneciéndose así la falsa impresión que en el lenguaje ordinario produciría la frase "el autor de *Waverley*" de que ésta se refiere directamente a un individuo. Incluso ahí donde en la segunda y tercera funciones se establece la unicidad de referencia de la función, y luego la identidad de esta unicidad de referencia con el individuo Scott, las funciones sólo indican que *si* se da *x* con la propiedad de haber escrito *Waverley*, entonces *x* es idéntico a Scott. De aquí

[28] *PM*, p. 66.
[29] *Introd. to Math. Phil.*, XVI, pp. 176-177.

que Russell señale que una proposición como (1) sólo significa en último término: " '*x* escribió *Waverley*' es verdadera cuando *x* es Scott y falsa cuando *x* no es Scott".[30]

Todo esto es así, dije, de acuerdo con lo que Russell quería obtener del análisis propuesto. Porque, naturalmente, el análisis que practica Russell sobre las descripciones definidas es un análisis *ad hoc*. Desde un principio introduce un significado preciso para los artículos "el" o "la" con que se inician las frases descriptivas en cuestión, tal, que sólo implique unicidad de referencia; después, al analizar las frases que se inician con dichos artículos a los que había dado ya ese significado, aplica el teorama lógico-matemático de existencia en el que se afirma que "por lo menos" algo acaece; en seguida aplica el postulado lógico-matemático de unicidad en el que se invoca que "a lo sumo" algo acaece, con lo cual quedaba establecido de qué tipo de existencia debía tratarse cada vez que, al expresar una frase descriptiva definida, implicamos que algo existe, a saber, el *valor* respecto del cual la función proposicional respectiva es por lo menos y a lo sumo verdadera. Y finalmente procede a identificar este valor único de la función con la *descripción* "ser quien escribió *Waverley*" cuando resulta que la función es verdadera. De esta manera las frases descriptivas del lenguaje ordinario debían responder a este análisis puramente matemático del significado más que este análisis del significado al significado de las frases descriptivas del lenguaje ordinario. Russell, evidentemente, no era filósofo del sentido común. Además, la estrategia de comenzar por aplicar el teorama de existencia tendía a eliminar la pretención de Meinong de que frases descriptivas como "la montaña de oro" o "el cuadrado redondo" denotan ciertos objetos que existen en el mundo de los objetos ideales, pero que, según Russell, no existen como valores que cumplan una función proposicional.[31]

3. *Epistemología*

De hecho, el primer libro en que Russell abordó el problema del conocimiento de los objetos del mundo exterior fue el que publicó en 1912 con el título *The Problems of Philosophy*. En este libro Russell denunciaba, lo mismo que Moore, el error del idealismo de Berkeley consistente en confundir el objeto, que en un momento dado aprehendemos inmediatamente, con

[30] *PM*, p. 68.

[31] He discutido el encuentro entre estos dos conceptos de existencia en mi artículo "Russell: Descripción y Existencia", en *Crítica*, Revista Hispanoamericana de Filosofía, vol. II, núm. 4, 1968.

los actos de aprehensión mismos. Los actos de aprehensión están "en la mente", no así los objetos que aprehendemos inmediatamente. Pero ¿qué son estos objetos de aprehensión inmediata? Principalmente —decía Russell— o son objetos *universales* como la cualidad *blancura,* o la relación *ser padre de,* y en este caso los objetos son *conceptos* y los actos de aprehensión correspondientes son actos de *concebir,* o son objetos *particulares* como una mancha de color blanco que veamos en un momento dado, y en este otro caso los objetos son datos de los sentidos, *sense-data,* y los actos de aprehensión correspondientes son *sensaciones* (las cuales también formaban parte, para Russell, de los objetos particulares, aunque como objetos de aprehensión reflexiva).[32] Son estos últimos objetos, los particulares, los que Russell tenía presentes al insistir en la distinción que hacía insostenible el idealismo de Berkeley, la distinción entre acto de aprehensión inmediata y objeto de la aprehensión. "Siempre que vemos un color tenemos una sensación *del* color, pero el color mismo es un *sense-datum,* no una sensación. El color es aquello *de* que tenemos conocimiento inmediato, y el conocimiento inmediato es la sensación."[33]

Sin embargo, por mucho que Russell asegurara que este tipo de conocimiento era incuestionable, quedaba por ver todavía si por el hecho de conocer de esa manera datos de los sentidos conocemos ya los "objetos físicos"; pero Russell tenía entonces a este respecto serias dudas, pues pensaba que los objetos físicos no sólo son distintos, como los *sense-data,* de las sensaciones, sino que son incluso distintos de los *sense-data.* Siendo así, ¿cómo podemos tener acceso al conocimiento de los objetos físicos, suponiendo que haya alguna relación entre los datos de los sentidos que conocemos inmediatamente y los objetos físicos que los trascienden? En el libro *The Problems of Philosophy* Russell sostenía que los objetos físicos están constituidos por una serie de propiedades intrínsecas espacio-temporales —como movimientos, posiciones, longitudes, etcétera— tal como las establece la física matemática. Agregaba a esto, por otra parte, que concebidos de esta manera, los objetos físicos no pueden tener ninguna de esas otras propiedades que resultan cuando algo *de* esos objetos nos es dado inmediatamente en la percepción sensible —como el color visual, el movimiento y el volumen visuales, la dureza táctil, etcétera— puesto que estas últimas propiedades no deben su aparición exclusivamente a los objetos

[32] *The Problems of Philosophy,* Oxford University Press, 1968, pp. 26-28.

[33] *Ibid.,* p. 4. Subrayados de Russell.

físicos, sino también al medio interpuesto y a los órganos de percepción sensible, de suerte que no podrían ser propiedades intrínsecas de tales objetos, por más que bien pudieran considerarse como *signos* de sus propiedades intrínsecas.

> Así, el color que vemos es un resultado del rayo de la onda luminosa en el momento en que éste alcanza el ojo, y no simplemente una propiedad del objeto de donde el rayo proviene... es, pues, totalmente grautito suponer que los objetos físicos tienen colores. Exactamente los mismos argumentos se aplican a los demás sense-data.[34]

En teoría de la percepción, como problema epistemológico, Russell nunca tuvo el género de vacilaciones que encontramos en Moore; cambió varias veces sus opiniones sobre el particular, pero siempre ubicándose dentro de una concepción inequívoca. En el libro que venimos citando, Russell sustentaba sin titubeos una teoría causal de la percepción según la cual los datos sensibles no son jamás propiedades o partes de los objetos físicos, sino, a lo más, signos de sus propiedades; los objetos físicos, por su parte, son la *causa* de los datos sensibles y de las sensaciones.[35] De aquí el resultado sinceramente agnóstico a que llegaba con respecto al conocimiento de los objetos físicos, como es frecuente desde Locke en los tiempos modernos cada vez que se ha sustentado esta teoría de la percepción: si lo único de que podemos tener conocimiento inmediato son los *sense-data* o esos signos de los objetos físicos, entonces estos últimos "continúan siendo desconocidos en su naturaleza intrínseca, al menos hasta donde pueden ser descubiertos mediante los sentidos".[36] Los objetos físicos quedaban ahí postulados como una especie de "cosas en sí" trascendentes, y quizá por esto la refutación que Russell hacía de la doctrina de Berkeley redituaba muy pobres dividendos.

He afirmado que con respecto al conocimiento de los objetos físicos Russell se mantuvo inicialmente dentro de un cierto agnosticismo. Sin embargo, con este agnosticismo conjugaba una robusta confianza en la existencia de los objetos físicos, independientemente de que fueran o no conocidos, y desde este punto de vista su incursión en "los problemas de la filosofía" encontraba también una forma de mitigar algunas de las dificultades en un firme dogmatismo. El mismo Russell refiere en su autobiografía filosófica que a poco de haber publicado *The*

[34] *Ibid.*, p. 18.
[35] *Ibid.*, pp. 3, 8-9, 13-15.
[36] *Ibid.*, p. 17.

Problems of Philosophy —en donde los objetos físicos se le presentaban como algo que poco tiene que ver con el mundo percibido, pero que aceptaba con los físicos a pesar de la incómoda laguna que se extendía entre uno y otro mundo— fue Withehead quien le despertó de sus "dogmáticos adormecimientos",[37] indicándole un nuevo método por el cual en lugar de postular los objetos físicos como entidades inaccesibles a la percepción podían "construirse" como conjuntos de elementos accesibles a la percepción. Russell se dio cuenta pronto de que este método era el mismo que habían seguido ambos en *Principia Mathematica*: se trataba de que así como en la lógica matemática todas las estructuras proposicionales podían definirse por un número muy limitado de nociones primitivas, o reducirse a estas nociones (como "negación" y "disyunción"), y todas las funciones proposicionales podían igualmente reducirse en el cálculo de predicados a las nociones primitivas "todos" y "algunos", del mismo modo al aplicar este método al mundo de la física todos los objetos materiales debían definirse en términos de entidades primitivas, elementales, simples, a partir de las cuales todo lo demás había que tomarlo como un constructo y no ya como una cosa trascendente e irreductible a estos datos primitivos. Por estos datos primitivos Russell entendía, como antes, los objetos de aprehensión inmediata, los *sense-data,* de modo que en el programa de construcción de los objetos del mundo exterior Russell sólo tenía que recurrir a un "vocabulario mínimo", a las nociones primitivas "*mis* datos sensibles particulares", "*mis* recuerdos inmediatos de estos datos" y "*mis* datos introspectivos", y todo lo demás debía construirse a partir de estos "datos fuertes" mediante relaciones de semejanza, desemejanza y continuidad.[38] Por ejemplo, si una persona en dos momentos y perspectivas diferentes pero sucesivas, o si dos o más personas al mismo tiempo y desde diferentes perspectivas, perciben una o más cosas, entonces la serie de datos que perciben pueden correlacionarse por su vecindad, semejanza y continuidad.

El cambio de punto de vista a que aludimos lo adoptó Russell en su libro *Our Knowledge of the External World,* de 1914, y en un artículo del mismo año titulado *The Relation of Sense-Data to Physics.* En aquel libro Russell expresaba que aunque para el sentido común un objeto físico es algo que *tiene* cualidades sensibles, algo que se presenta *mediante* una serie de

[37] B. Russell, *My Philosophical Development,* Allen & Unwin, 1959, p. 103.

[38] *Our Knowledge of the External World,* Allen & Unwin, 1961, III, p. 79 Subrayados de Russell.

apariencias sensibles, pero que no puede definirse por ellas puesto que *es* algo más que ellas, lo cierto es que, contrariamente a lo que el sentido común opina, "una 'cosa' se definirá como una cierta serie de aspectos [apariencias], a saber, aquellos que ordinariamente podría decirse que son *de* la cosa. Decir que cierto aspecto es un aspecto *de* una cierta cosa significará meramente que es uno de aquellos que, tomados serialmente, *son* la cosa".[39] El objeto físico venía ahora a identificarse con la clase entera de sus apariencias, o con una serie de clases de apariencias, dentro de las cuales figurarían no sólo aquellas que la cosa presenta de hecho en un momento dado a los observadores, sino también aquellas que presentaría a quienes, sin percibirla en un momento dado, podrían llegar a percibirla, con tal que todas ellas pertenezcan al mismo *sistema* de apariencias. En realidad, los datos sensibles posibles, o *sensibilia* como los llamaba Russell, no forman parte de los datos fuertes, sino que son introducidos bajo el nombre epistémico de "datos suaves" mediante una hipótesis plausible, a saber, que son derivables de la inmediatez presentativa de los datos fuertes bajo el supuesto de que son continuos con éstos. Este mismo punto de vista lo exponía Russell en el mencionado artículo en que trataba de la relación de los *sense-data* con la física. Aquí se señalaba que a pesar de que la física comúnmente hace de los datos sensibles una función de los objetos físicos, si la física ha de estar fundada en datos empíricos y debe ser posible su verificación, son los objetos físicos los que deben ser funciones de los datos sensibles. Al reducir los objetos físicos a la clase de sus apariencias o a una función de sus diferentes formas de darse en la percepción, no era necesario ya concebirlos como entidades trascendentes, sustancias o cosas en sí; así, el método reductivo se convertía en la navaja de Ockham. "Por el principio de la navaja de Ockham, si la clase de apariencias ha de cumplir los propósitos por los cuales la cosa fue inventada por los metafísicos prehistóricos a quienes el sentido común rinde tributo, la economía exige que identifiquemos la cosa con la clase de sus apariencias."[40]

Sin embargo, esta teoría del conocimiento de los objetos físicos característicamente fenomenalista y de bases francamente solipsistas que proponía Russell, encontró poco después dificultades que la volvían insostenible.

[39] *Ibid.*, p. 112. Subrayados de Russell.

[40] "The Relation of Sense-Data to Physics", *Mysticism and Logic*, Allen & Unwin, 1959, p. 155.

Por muchas que sean las perspectivas o "mundos privados" desde los cuales se perciba una cosa por uno o varios observadores, siempre existe un residuo de perspectivas y de datos sensibles no percibidos que se intercalan en la serie de perspectivas y de datos sensibles percibidos: "un 'mundo privado' es una 'perspectiva' percibida, pero puede haber cualquier número de perspectivas no percibidas".[41] Ahora bien, Russell calificaba de "ideales" o meramente "supuestos" todos los datos sensibles, todos los estados de una cosa y todas las perspectivas, que no son percibidos. Naturalmente, lo que quería significar con esto era que así como las funciones proposicionales en la lógica matemática no podían por sí mismas ser calificadas de verdaderas o falsas hasta no haber asignado un valor a las variables, del mismo modo tampoco podemos atribuir ninguna realidad a todos esos elementos ideales, ni afirmar que los conocemos, mientras no hayamos realmente observado los datos sensibles de los cuales aquéllos son simplemente funciones. "Las apariencias, estados y cosas ideales, puesto que son supuestas, deben ser funciones de apariencias, estados y cosas reales; de hecho, deben ser en último término funciones de las apariencias reales."[42] El conocimiento de los objetos físicos debía ser, así, una función del conocimiento inmediato, primitivo, de los datos sensibles. Pero este conocimiento último, en el cual habían de residir los fundamentos del conocimiento empírico, de ninguna manera fue una pieza terminada en la filosofía de Russell; por el contrario, apareció muchas veces a Russell como un residuo insoluble, resistente al análisis, que orillaba a la metafísica.

Se recordará que Moore no sabía con seguridad si los datos sensibles eran o no parte de los objetos físicos. Si eran parte, podía esperarse que al percibirlos conociéramos algo de los objetos físicos; de lo contrario, bien pudieran ser simples eventos de nuestra subjetividad. Russell negó inicialmente que fueran parte de los objetos físicos, pero mantenía, con todo, que se trataba de ciertos objetos de aprehensión inmediata dados en la sensación, y que la sensación era el conocimiento en que aquéllos eran aprehendidos. Posteriormente, como señalamos, pasó a pensar que los datos sensibles eran miembros pertenecientes a los objetos físicos, mientras éstos se consideran únicamente como clases construidas con aquéllos. Ocurrió, sin embargo, que Russell llegó más tarde a pensar que no había tal conocimiento primitivo de los datos sensibles, que ver simplemente un dato visual, oír simplemente un dato auditivo, no era en realidad un

[41] *Our Knowledge of the External World,* III, p. 95.
[42] *Ibid.,* p. 117.

conocimiento debido a que la sensación, que se había supuesto que constituía un acto aprehensivo inmediato de la conciencia relacionado con el dato, no guardaba de hecho ninguna relación con el dato —una relación, precisamente, de conocimiento. Si suponemos —argumentaba Russell— que hay actos de conciencia en relación con unas datos sensibles, entonces habría que aceptar que hay un *sujeto real* que conoce los datos sensibles y con ello los objetos físicos. Pero Russell había venido al convencimiento, entre los años 1919-1921, de que también el sujeto debía ser, como los objetos físicos, una construcción lógica, y concebírselo como una función lógica de las vivencias. Este solo hecho hacía ya imposible distinguir entre las *sensaciones* de un sujeto real y los *datos* aprehendidos por el sujeto al través de las sensaciones, que era el supuesto dualista en que se basaba el conocimiento primitivo.[43] Con lo cual se derrumbaba el fundamento epistemológico en que se apoyaba el conocimiento de los objetos físicos. De este escollo lo vino a sacar la doctrina del monismo neutral, según la cual las sensaciones y los datos sensibles no se distinguen por sí mismos y hay que tomarlos como una substancia única, homogénea, neutra, hasta que no procedamos a construir con ella, mediante distintas formas de ordenamiento, tanto el objeto como el sujeto. Sin embargo, esta suerte de metafísica nunca dejó satisfecho a Russell, quien siempre opinó que el conocimiento empírico, a diferencia de la lógica y la matemática, era irremediablemente vago.

[43] *Cf. The Analysis of Mind,* Allen & Unwin, 1961, VIII, pp. 141-142.

la filosofía analítica

EDUARDO A. RABOSSI

1. En los últimos diez o quince años, se ha puesto en boga usar la expresión "filosofía analítica" para referirse a la filosofía producida principalmente en los ámbitos académicos de Gran Bretaña, Estados Unidos, Suecia, Noruega, Finlandia, Dinamarca, Australia y Canadá, entre otros países. Este uso amplio de la expresión "filosofía analítica" tiene mucho de peculiar. Cuando se estudia la producción de los filósofos analíticos más conspicuos es dable encontrar a menudo puntos de fricción y discrepancia respecto de cuestiones filosóficas substantivas; es decir, no existe entre ellos la aceptación compartida de ciertas tesis acerca de la realidad, por ejemplo, tal como ocurre en el tomismo y, aun, en el marxismo. Consiguientemente, tampoco puede decirse que los filósofos analíticos se caracterizan por estar preocupados, de manera coincidente, por uno o más temas comunes, tal como ocurre, por ejemplo, con el existencialismo. En verdad, en la producción analítica se encuentran tratados y desarrollados los problemas filosóficos más diversos: el tipo de problemas filosóficos específicos que preocupan a un filósofo analítico no tiene por qué ser el mismo que preocupa a otro filósofo analítico. Podría pensarse en una tercera alternativa, a saber ,que los filósofos analíticos fueran agrupados como tales en virtud de compartir y practicar un mismo método, v. gr., el análisis filosófico, de manera parecida a como los filósofos de extracción fenomenológica se agrupan, entre otras razones por practicar un mismo método o, quizá, por aceptar un mismo enfoque metodológico. Sin embargo, esta opción tampoco es válida en un sentido estricto. Si bien los filósofos analíticos, casi sin excepción notoria, identifican la actividad filosófica con la práctica del análisis, este reconocimiento suele resultar demasiado genérico para servir de rasgo diferenciador (por ejemplo, Sócrates, Platón, Aristóteles, Santo Tomás, los empiristas ingleses, Kant, etcétera, son mencionados a menudo como practicando análisis filosóficos), o bien resulta poco esclarecedor toda vez que distintos filósofos analíticos practican técnicas de análisis filosóficos diferentes, tanto en lo que hace a sus presupuestos y mecanismos como en lo que respecta a sus finalidades específicas.

Como puede apreciarse, ninguno de los criterios corrientemente empleados para adscribir un filósofo a una línea de pensamiento filosófico parece ser susceptible de aplicación en el caso de la filosofía analítica. Y ello lleva a preguntarse por la manera en que efectivamente puede ser justificado el mencionado uso de la expresión "filosofía analítica".

Una interpretación aceptable puede ser la siguiente. La expresión "filosófica analítica" es un rótulo conveniente que permite acotar una *familia de filósofos*. En la familia pueden descubrirse ciertos rasgos más o menos recurrentes, algunos parecidos más o menos marcados y algunas tendencias más o meno señaladas. Obviamente, la presencia de alguno de estos rasgos —parecidos y tendencias por sí— o la suma de ellos, no constituye una condición necesaria y suficiente para considerar a un filósofo como filósofo analítico. Lo que la presencia de algunos de tales rasgos, parecidos y tendencias justifica, es la posibilidad de reconocer la relación "legítima" que el filósofo en cuestión puede tener con el resto de la familia. En otras palabras, la expresión "filosofía analítica" apunta cierta constelación de características, de grado y presencia variables, que dan al grupo así acotado un auténtico *aire de familia*. Adviértase así las cosas, preguntas tales como "¿qué dice la filosofía analítica acerca del problema *x*?", o "¿qué opina usted, como filósofo analítico, acerca de la cuestión *y*?", o "¿que dicen los filósofos analíticos del problema *x*?", y otras preguntas similares, carecen de sentido. Preguntas de este tipo presuponen la existencia de tesis filosóficas substantivas que se comparten, o de preocupaciones comunes por un mismo tipo de problemas, o, quizá, el empleo de un enfoque metodológico común. Y ninguno de estos tres aspectos está presente, de modo relevante, en la producción de los filósofos analíticos.

Sin embargo, puede intentarse decir algo acerca del *aire de familia* propio de los filósofos analíticos. La tarea es atractiva, si no se la malentiende. Una posible enumeración de las modalidades que constituyen dicho aire de familia —enumeración que no pretende ser exhaustiva— puede incluir los siguientes *items: a*) *propensión a asociar los problemas filosóficos con el nivel lingüístico; b*) *cautela en cuanto a compromisos metafísicos; c*) *respeto e interés por el saber científico; d*) *preocupación por adecuar la práctica filosófica a niveles técnicos elevados y por expresar los problemas filosóficos y sus eventuales respuestas con claridad, enunciando razones y haciéndose cargo de contraargumentos posibles o reales; e*) *identificación del modus operandi del filósofo con una actividad básicamente analítica, es decir, con una actividad opuesta, en*

principio, a las sistematizaciones omnicomprensivas típicas de la metafísica especulativa. Cada una de estas modalidades pueden ser rastreadas, de una u otra manera, en la filosofía clásica y también en la filosofía contemporánea. Sin embargo, lo que resulta realmente original respecto de la filosofía analítica es el énfasis puesto en todas y cada una de ellas y su configuración *sui generis.* Quizá en esto se encuentre la clase de la peculiaridad propia de la filosofía analítica y, en consecuencia, el fundamento de su identidad como una de las tendencias filosóficas contemporáneas más conspicuas.

2. El desarrollo histórico de la filosofía analítica puede dividirse, con cierta artificialidad, en tres fases: la primera abarca desde principios de siglo hasta principios de la década del veinte, en ella se desarrolla lo que denominaré "filosofía analítica clásica"; la segunda fase abarca desde mediados de la década del veinte hasta comienzos de la segunda guerra mundial, en ella se desarrolla, de manera prominente, la que denominaré "filosofía analítica continental europea"; la tercera fase abarca desde fines de la segunda guerra mundial hasta nuestros días, en ella se desarrollan la filosofía analítica de posguerra y, a partir de la década del sesenta, nuevas tendencias y problemáticas todavía no muy bien definidas en cuanto a su valor y consecuencias teóricas. En lo que sigue me referiré sucintamente a cada una de esas tres fases.

Primera fase: la filosofía analítica clásica

Los comienzos de la filosofía analítica en Gran Bretaña y en Estados Unidos están directamente asociados con una reacción contra el idealismo de extracción kantiana-hegeliana que domina firmemente los medios filosóficos de esos países desde el último cuarto del siglo XIX. Varias figuras notables dieron ímpetu al desarrollo del idealismo. B. Bosanquet y F. H. Bradley en la Universidad de Oxford, J. McTaggart en la Universidad de Cambridge y J. Royce en la Universidad de Harvard son, sin duda, sus representantes máximos. Sin embargo, el reinado indiscutido del idealismo no duró mucho tiempo. Ya a fines de siglo comenzaron a hacerse oír voces disidentes. En Estados Unidos un grupo autotitulado "Nuevos realistas" —formado, entre otros, por W. P. Montague, R. Perry y E. B. Holt— desarrolla una intensa actividad que culmina en 1912 con la publicación de un volumen colectivo, *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy.* Los nuevos realistas intentan desarrollar un realismo gnoseológico coherente. Su concepción de la acti-

vidad filosófica es muy parecida a la que tienen coetáneamente Moore y Russell: el filósofo debe alejarse de las grandes generalizaciones y emprender una tarea detallada y cuidadosa de análisis. En Gran Bretaña, por otra parte, también se producen reacciones contra el idealismo. En la Universidad de Oxford, T. Case y J. Cook Wilson resultan críticos agudos. En la Universidad de Cambridge, G. E. Moore y B. Russell también comienzan una cruzada antiidealista que, en definitiva, será la que llegue a poseer mayor influencia teórica, tanto en lo que hace a sus elementos críticos como en lo que respecta a la creación de una línea original de pensamiento. Las ideas de Moore y de Russell no salen, sin embargo, de la nada. En ellos influyen, de distinta manera y en distinto grado, el pragmatismo de W. James (en tanto dicha posición ofrece críticas al idealismo), el movimiento objetivista inspirado por F. Brentano y continuado por A. Meinong, y el antipsicologismo que sustentan firmemente Bradley y G. Frege (adelantándose, dicho sea de paso, al antipsicologismo de E. Husserl). Moore y Russell adoptan en un primer momento un pluralismo ontológico y un realismo ontológico extremos. Su posición reconoce compromisos ontológicos netamente platonistas. Sin embargo, ambos filósofos liman paulatinamente ese compromiso ontológico conservando el enfoque realista. Russell, por ejemplo, se inspira en las técnicas empleadas por la lógica matemática y en algunas soluciones logradas en el campo de la fundamentación de la matemática, disciplinas ambas a las que hace eminentes contribuciones (recuérdese el monumental *Principia Mathematica,* escrito en colaboración con A. Whitehead). Su famosa teoría de las descripciones (es decir, la teoría que sostiene que las oraciones del tipo "el tal y tal es P", que gramaticalmente son oraciones de sujeto-predicado, tienen en realidad la forma lógica correspondiente a oraciones generales) y el empleo de técnicas construccionistas en ámbitos distintos al de las disciplinas formales, constituyen aportes notables que representan, al mismo tiempo, paradigmas de análisis filosóficos. Moore y Russell realizan también aportes importantes a la teoría del conocimiento. Moore contribuye, por su parte, con el primer clásico de la filosofía moral contemporánea, *Principia Ethica.* Russell publica varios trabajos de interés en el campo de la filosofía política.

En 1912, hace su aparición en Cambridge L. Wittgenstein. Su preocupación por analizar las nociones básicas empleadas en la lógica matemática y, más tarde, por investigar las conexiones entre el lenguaje y la realidad, lo llevan a colaborar íntimamente con Russell. Tal colaboración termina en vísperas de la primera guerra mundial. Una parte substancial del intercam-

bio existente entre Wittgenstein y Russell se manifiesta en el ciclo de conferencias que éste último ofrece en Londres en 1918 con el título "The Philosophy of Logical Atomism". En ellas expone "las ideas que he aprendido de mi amigo y ex-alumno L. Wittgenstein". Recién en 1921 aparece en Alemania la obra de Wittgenstein que, en realidad, será mundialmente conocida a través de la versión inglesa, publicada en 1922, que lleva el título *Tractatus Logico-Philosophicus*. La idea central del *Tractatus* es que las oraciones más simples tienen una estructura isomórfica con la realidad. A esta tesis —denominada corrientemente "teoría pictórica (o figurativa) del significado"— se agrega una ontología de la que resulta que el mundo es la totalidad de los hechos y que los hechos (atómicos) tienen como componentes elementos simples "que forman la substancia del mundo" y que son "lo existente". El *Tractatus* contiene además una teoría de la que resulta que las verdades de la lógica son tautologías, tesis diversas acerca de la necesidad lógica, el carácter de las leyes naturales, la naturaleza de la ciencia y la filosofía, el carácter de la ética y el misticismo, etcétera. La distinción entre lo que se puede decir y lo que sólo puede ser mostrado lleva a Wittgenstein a proclamar el sinsentido de las aseveraciones contenidas en la propia obra. En el *Tractatus* es posible discernir, pues, una "motivación lógica" y una "motivación mística", cuyo equilibrio no es nada fácil de conjugar. Puede considerarse que con la publicación del *Tractatus* culmina la primera fase de la filosofía analítica.

De la copiosa producción filosófica de esta fase cabe destacar, en el caso de Moore, el ya citado *Principia Ethica* (1903) (hay tr.), *Some Main Problems of Philosophy* (1910-11), *Ethics* (1912) (hay tr.) y una serie de artículos dedicados a temas de teoría del conocimiento agrupados en *Philosophical Studies* (1922). En el caso de Russell corresponde mencionar *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1900), *The Principles of Mathematics* (1903) (hay tr.), *Principia Mathematica* (1910-13), *Philosophical Essays* (1910) (hay tr.), *The Problems of Philosophy* (1912) (hay tr.), *Our Knowledge of the External World* (1914) (hay tr.), *Introduction to Mathematical Philosophy* (1919) (hay tr.) *The Analysis of Mind* (1921) (hay tr.). En el área de la filosofía política merecen citarse las siguientes obras de Russell: *Principles of Social Reconstruction* (1916) (hay tr.) y *Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism* (1918) (hay tr.).

Es interesante agregar que las discusiones en torno a las tesis defendidas por los "nuevos realistas" generan en Estados Unidos un nuevo movimiento realista, el realismo crítico, que culmina

con la publicación en 1920 de un volumen colectivo, *Essays in Critical Realism,* al que contribueyn figuras de la talla de D. Drake, C. Strong, G. Santayana, A. Lovejoy y R. Sellars, entre otros.

Segunda fase: la filosofía analítica continental europea

Los planteos filosóficos que inauguraron Moore, Russell y Wittgenstein tienen una enorme influencia en los medios filosóficos ingleses (y zonas de influencia) a tal punto que una parte substancial de la producción filosófica inglesa, desde la década del veinte y hasta la segunda guerra mundial, es consecuencia y continuación de aquellos planteos originales. Nuevas figuras de valor ayudan a este desarrollo filosófico: F. Ramsey, S. Stebbing, C. D. Broad, H. H. Price y J. Wisdom, entre otros. En general, estos filósofos practican el análisis filosófico siguiendo los modelos ofrecidos por Moore y por Russell, y se preocupan fundamentalmente por cuestiones ligadas a la teoría del conocimiento, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la lógica y, en algunos casos, la fundamentación de las ciencias formales. La bibliografía correspondiente es muy amplia pero merecen citarse *The Foundations of Mathematics* (1931) de Ramsey; *A Modern Introduction to Logic* (1931) (hay tr.) y *Philosophy and the Physicists* (1937) de Stebbing; *Mind and Its Place in Nature* (1925) y *Five Types of Ethical Theory* (1930) de Broad; *Perception* (1932) de Price y la serie de artículos aparecidos en la revista *Mind* en 1930-33 acerca de la noción de construcción lógica y *Problems of Mind and Matter* (1934) de Wisdom. Interesa agregar que también se produce un notable desarrollo en el campo de la ética, consistente en la propuesta de teorías de corte intuicionista. Merecen citarse al respecto *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?* (1912) (hay tr.) de H. Prichard y *The Right and the Good* (1930) de W. Ross.

Durante esta fase también se producen desarrollos de interés en la filosofía norteamericana. La influencia de Moore, Russell y Wittgenstein todavía no se hace notar de una manera obvia. Más bien el proceso consiste en acomodamientos internos que facilitan la recepción de la obra de aquéllos y, más tarde, la de los filósofos analíticos continentales europeos. Así, el pragmatismo contribuye a la crítica de la metafísica tradicional y el realismo consigue triunfar finalmente, pese a las divergencias teóricas existentes entre sus expositores. En esta época aparecen en Estados Unidos posiciones de tipo naturalista, es decir, posiciones que sostienen que, en principio, todos los fenómenos pueden ser explicados en términos de causas o principios natu-

rales y que los métodos de la ciencia pueden dar fundamento suficiente a las alegaciones de conocimiento. Una de las manifestaciones más claras del naturalismo se da en el campo de la ética. La importante obra de R. Perry, *General Theory of Value* (1926), es un ejemplo típico.

Pero, sin negar la importancia de los desarrollos teóricos que se dan en esta fase en Gran Bretaña y en Estados Unidos, es indudable que el fenómeno más notable que tiene lugar dentro del ámbito de la filosofía analítica a partir de la década del veinte es la aparición en el continente europeo de distintos grupos filosóficos y, aun, de filósofos individuales que, aunque surgen y trabajan de manera independiente unos de otros, se caracterizan por defender posturas de tipo empirista, por preocuparse por el análisis filosófico del lenguaje científico y por adoptar, genéricamente, una actitud antimetafísica. Una parte de la obra filosófica producida en la fase anterior es tomada como base, guía o modelo para dar fundamento a tales pretensiones teóricas. Un núcleo destacado es el denominado "Grupo de Berlín", cuyas figuras más representativas son H. Reichenbach, K. Grelling y C. Hempel. Otros núcleos (inspirado por K. Twardowski, estudioso de Brentano y de Meinong) es el llamado "Grupo de Varsovia", sus integrantes se especializan en lógica y en temas semánticos, forman parte de él figuras de la talla de J. Lukasiewicz, T. Kotarbinsky, S. Lesniewski, K. Adjukiewicz y A. Tarski. También tiene mucha importancia la llamada "Escuela de Upsala"; su fundador, A. Hägerström nuclea un nutrido contingente de filósofos suecos en el que se destacan K. Olivecrona, K. Marc-Wogau e I. Hedenius. En Finlandia se destacan E. Kaila y G. von Wright; en Dinamarca J. Jeorgensen y A. Ross; en Noruega A. Ness; en Francia L. Rougier.

Esta notable efervescencia filosófica tiene su manifestación más brillante en el denominado "Círculo de Viena", que orienta M. Schlick y que componen G. Bergmann, R. Carnap, H. Feigl, P. Frank, K. Gödel, H. Hahn, V. Kraft, K. Menger, O. Neurath, Olga Hahn-Neurath y F. Waismann. El Círculo se constituye en 1929 como un movimiento formal y enuncia una especia de programa filosófico que aparece bajo el título de *Wissenschaftliche Weltauffassung, Der Wiener Kreis*. En él se señala que la concepción científica del mundo no se caracteriza tanto en función de tesis sino con referencia a la actitud básica, los puntos de vista y la dirección dada a la investigación. Se afirma que la meta a alcanzar es la ciencia unificada y que el método a seguir es el análisis lógico aplicado al material empírico. Se denuncian los orígenes de las "aberraciones" metafísicas, proponiéndose que

se distingan los enunciados con significado (los enunciados científicos) de las enunciaciones sin sentido de la metafísica, en base a la posible reducción a enunciados simples acerca de lo empíricamente dado. También se ataca al apriorismo de tipo kantiano y se afirma que la concepción científica del mundo no reconoce juicios sintéticos a priori y que en este rechazo reside la tesis básica del moderno empirismo. La concepción científica del mundo sólo reconoce enunciados empíricos de todo tipo y enunciados analíticos de la lógica y la matemática.

La actividad que desarrolla el Círculo es febril. En poco tiempo lanza una colección de libros, otra de monografías y publica una revista, *Erkenntnis*. Se organizan, además, varios congresos en Praga, París, Cambridge y Könisberg, a los que concurren también miembros de algunos de los grupos mencionados antes. Toda esta actividad permite que muy rápidamente el Círculo trascienda las fronteras de Europa continental. En Inglaterra, por ejemplo, A. Ayer produce un fuerte impacto con su libro *Language, Truth and Logic* (1936) (hay tr.), en el que expone las tesis fundamentales que pueden atribuirse a los positivistas lógicos. En Estados Unidos, Ch. Morris, E. Nagel y C. I. Lewis, entre otros, prestan atención y reciben algunas influencias del Círculo. La agresiva actitud de los positivistas lógicos contra la metafísica conmueve los medios filosóficos de todo el mundo.

El notable resurgimiento filosófico que protagonizan los positivistas lógicos y los miembros de los demás núcleos mencionados tiene, lamentablemente, un final abrupto. La instauración, en la década del treinta, de gobiernos de ideologías reaccionarias en varios países europeos, principalmente en Austria y en Alemania, sienta las bases para las persecuciones que sufren los miembros del Círculo de Viena y, casi sin excepción (quedan al margen los países escandinavos), los miembros de los restantes núcleos filosóficos esparcidos por Europa. La guerra, la ocupación nazi, los campos de concentración hacen el resto. Un núcleo importante de filósofos encuentra refugio en Estados Unidos; otros —K. Popper y O. Neurath, por ejemplo— en Gran Bretaña. Lo cierto es que una vez superada la tragedia, quienes controlan los medios filosóficos de europa continental nada tienen que ver con los filósofos analíticos expulsados de sus lugares de trabajo e incluso de sus países o, lo que es más grave, enviados a campos de concentración (como es el caso de algunos filósofos alemanes y polacos). Resulta indudable, pues, que estos hechos cambiaron totalmente el curso de la filosofía continental europea a partir de la conclusión de la segunda guerra mundial. Sólo Escandinavia pudo conservarse como

un reducto analítico. Fueron, pues, hechos políticos y no estrictamente filosóficos los que han impedido el desarrollo de variantes de la filosofía analítica en Europa continental.

La producción filosófica de los filósofos analíticos continentales es extensa e importante. A título de ejemplo merecen citarse *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik* (1917) (hay tr.), *Allgemeine Erkenntnislehre* (1918), *Fragen der Ethik* (1930) y *Gesammelte Aufsätze* (1938) de Schlick; *Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehre* (1924), *Von Kopernikus bis Einstein* (1927), *Ziele und Wege der Naturphilosophie* (1931), *Wahrscheinlichkeitslehre* (1935) y *Experience and Prediction* (1938) de Reichenbach; *Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre* (1922), *Der Logische Aufbau der Welt* (1928), *Scheinprobleme in der Philosophie* (1928), *Logische Syntax der Sprache* (1934) y *Fundations of Logic and Mathematics* (1939) de Carnap.

Tercera fase: la filosofía analítica de posguerra

Ya a comienzos de la década del treinta comienzan a producirse en Gran Bretaña ciertos planteos teóricos acerca de la naturaleza de la actividad filosófica, el origen de los problemas filosóficos y la relevancia del plano lingüístico, que significan una reacción contra algunos presupuestos aceptados hasta entonces por los filósofos analíticos. Wittgenstein retorna a Cambridge en 1929 y comienza a replantearse muchos de los enfoques que había definido en el *Tractatus*. También en Oxford se comienzan a advertir síntomas de un revisionismo profundo lidereado por G. Ryle. Estos planteos, a los que se unen los de otros filósofos —por ejemplo J. Wisdom— recién hacen eclosión a partir de la década del cincuenta. La otra línea de pensamiento que se manifiesta en la fase que nos ocupa tiene origen, a su vez, en la integración en el ámbito filosófico de Estados Unidos de las contribuciones de los filósofos emigrados de Europa. En suma, la tercera fase de la filosofía analítica muestra, por un lado, la propensión a revisar y a superar ciertas concepciones generalizadas hasta entonces entre los filósofos analíticos. Pero también muestra, por otro lado, una profunda división en cuanto a la manera de encarar esa revisión y a la forma en que debe llevarse a cabo la actividad filosófica.

No es fácil resumir la índole de esta extensa polémica, aunque quizá no resulta del todo descaminado sugerir que se trata, en gran medida, de reacciones naturales producidas por la quiebra de la noción clásica del análisis filosófico. Tal noción se manifiesta en la obra de Moore y de Russell, se conserva básicamente en el *Tractatus* y pasa, con algunas modificaciones de detalle, al positivismo lógico. Moore y Russell parecen entender

el análisis filosófico como un tipo de actividad teórica que debe culminar en definiciones o paráfrasis cuyas formas típicas son la de las definiciones explícitas ($A =_{df} B, C, D \ldots N$) y/o la de las definiciones contextuales (es decir, dada una oración p que contiene una expresión a, filosóficamente problemática, se define contextualmente p en términos de otra oración q, o de un conjunto de oraciones $r, s, t, \ldots n$, tal que 1] q, o el conjunto de dichas oraciones, es equivalente a p, 2] ni a ni ningún sinónimo de a aparece en q, o en el conjunto de oraciones formado por $r, s, t, \ldots n$). La idea implícita en la noción clásica del análisis es que se logra clarificar filosóficamente un concepto, noción, término, etcétera, cuando se arriba a una definición que explícita el *contenido* de tal concepto, noción o término, o que muestra la verdadera *forma lógica* de la oración original en la que el término en cuestión aparece, o bien que incluye términos que hacen referencia a *elementos últimos* de la realidad. Por cierto que el análisis filosófico así concebido tuvo éxitos importantes (piénsese en casos paradigmáticos como la teoría de las descripciones de Russell o las diversas aplicaciones de las técnicas construccionistas), pero con el correr del tiempo las expectativas depositadas en él comenzaron a parecer excesivas. En general, las oraciones y palabras del lenguaje científico y de los lenguajes coloquiales resistieron la pretensión de reformularlas en paráfrasis o definiciones del tipo de las aludidas. Las razones del fracaso parecen ser, fundamentalmente, dos: la imposibilidad de hacerse cargo, de tal modo, de la riqueza significativa del lenguaje ordinario, y la pretensión de imponer de antemano exigencias teóricas que requieren, por su parte, justificación y análisis. Con otras palabras, los analistas clásicos pecaron por omisión o por exceso. Si se piensa que su pecado fue de omisión puede comenzar a entenderse el tipo de críticas y de propuestas teóricas que formulan Wittgenstein y Ryle, por ejemplo. También se puede comprender su decisión de intentar la práctica de la filosofía internándose en los vericuentos significativos del lenguaje ordinario para aprehender la riqueza de sus distinciones y matices, ocultos por la práctica cotidiana, y para poner orden en nuestras concepciones o para reconstruir su "geografía lógica". Puede pensarse, por el contrario, que el pecado de los analistas clásicos fue de soberbia: fijaron un modelo demasiado exigente cuando sólo cabe imponer requisitos más debiles capaces de ser satisfechos a través de la construcción de lenguajes formalizados. Desde este punto de vista, la riqueza significativa del lenguaje ordinario es teóricamente indeseable y, quizá, intratable. La claridad filosófica surgirá mediante la construcción de lenguajes formalizados, construidos de

acuerdo a las técnicas estrictas de la lógica formal, en los cuales encuentran un funcionamiento perfectamente regulado los términos, expresiones o nociones sujetos a elucidación filosófica. La profunda división que se produce en el seno de la filosofía analítica puede entenderse, en parte, como un producto de estos dos enfoques alternativos. Los defensores del enfoque que favorece la relevancia filosófica de las distinciones trazadas a nivel del lenguaje ordinario suelen recibir el rótulo de "informalistas" o "filósofos lingüistas". Los defensores de los lenguajes formales suelen ser rotulados "formalistas" o "constructivistas lógicos". Las figuras sobresalientes de la "filosofía lingüística" son L. Wittgenstein, G. Ryle, F. Waismann, J. Austin, P. Strawson, R. Hare, H. Hart, N. Malcom, G. Warnock y J. Urmson, entre otros. Las figuras relevantes del construccionismo lógico son R. Carnap. W. Quine, N. Goodman, W. Sellars, H. Reichenbach, J. Hintikka y A. Prior, entre otros. Cabe aclarar que un gran número de filósofos analíticos se ubican en posiciones intermedias entre las dos líneas señaladas. La polémica alcanza su máxima intensidad a fines de la década del cincuenta y en la primera mitad de la década del sesenta.

La producción filosófica en esta fase de la filosofía analítica alcanza niveles insospechados en extensión y en riqueza teórica. Resulta imposible, pues, pretender sintentizar, siquiera, una bibliografía básica que haga justicia a la pluralidad de temas discutidos y a las múltiples posiciones sustentadas. Me limitaré, en consecuencia, a mencionar algunas obras que pueden considerarse "clásicas" de la línea informalista y de la línea formalista, respectivamente. Respecto de la primera resultan fundamentales *Philosophische Untersuchungen* (1953) y *The Blue and Brown Books* (1958) (hay tr.) de Wittgenstein; *The Concept of Mind* (1949) (hay tr.) y *Dilemmas* (1954) (hay tr.) de Ryle; *How To Do Things with Words* (1962) (hay tr.); *Philosophical Papers* (1961) (hay tr.) y *Sense and Sensibilia* (1962) de Austin; *Introduction to Logical Theory* (1952) (hay tr.) e *Individuals* (1959) de Strawson; *The Language of Morals* (1952) (hay tr.) *Freedom and Reason* (1963) de Hare, y *The Concept of Law* (1961) (hay tr.) de Hart. Respecto de la línea formalista merecen citarse *Introduction to Semantics* (1942), *Meaning and Necessity* (1947) y *Logical Foundations of Probability* (1950) de Carnap; *From a Logical Point of View* (1953) (hay tr. y *Word and Object* (1960) (hay tr.) de Quine; *The Structure of Appearance* (1951) y *Fact, Fiction and Forecast* (1955) de Goodman; *Science, Perception and Reality* (1963) (hay tr.), *Philosophical Perspectives* (1967) y *Science and Metaphysics* (1968) de Sellars; *Knowledge and*

Belief (1962) de Hintikka; y *Past, Present and Future* (1967) y *Papers on Time and Tense* (1968) de Prior. Son también obras influyentes en esta fase *Ethics and Language* (1944) (hay tr.) de C. Stevenson, *Ethics* (1954) de P. Nowell-Smith; *The Place of Reason in Ethics* (1950) (hay tr.) de S. Toulmin; *On Law and Justice* (1958) (hay tr.) de A. Ross; *The Logic of Scientific Discovery* (1959) (hay tr.) *Y Conjectures and Refutations* (1962) (hay tr.) de K. Popper, y *Analysis of Knowledge and Valuation* (1946) de C. I. Lewis, entre otras.

A mediados de la década del sesenta la polémica entre formalistas e informalistas comienza a perder fuerza. Y si bien no desaparece del ámbito de la filosofía analítica (pues aún hoy es dable distinguir a los filósofos analíticos por su extracción formalista o informalista), es interesante apuntar la aparición de varias "tendencias" renovadoras. Una de ellas consiste en la pretensión de abarcar los problemas filosóficos específicos dentro de marcos teóricos amplios, con el objeto de ofrecer "teorías" filosóficas de cierto alcance. Por cierto que no debe verse en esta "tendencia" un resurgimiento de pretensiones especulativas (a la manera de la metafísica especulativa), sino un intento de superar la estrechez teórica a que puede conducir el apego estricto al análisis filosófico detallado. Otra "tendencia" consiste en el interés por problemas de historia de la ciencia y en la preocupación por las cuestiones relacionadas con el desarrollo y dinámica del conocimiento científico. El libro de T. Kuhn, *The Structure of Scientif Revolutions* (1962) (hay tr.), es un claro ejemplo de esta línea de investigación. Otra "tendencia" consiste en el interés por pensadores clásicos como Kant. *The Bounds of Sense* (1966) (hay tr.) de Strawson y el ya mencionado *Science and Metaphysics* (1968) de Sellars ofrecen interesantes discusiones de la filosofía de Kant desde un punto de vista analítico. Otra "tendencia", por fin, consiste en desarrollar enfoques novedosos acerca del lenguaje, influidos —de una u otra manera— por los recientes avances de la lingüística (especialmente, la lingüística transformacional) y por el interés en ofrecer esquemas filosóficos aceptables acerca del funcionamiento y de la estructura del lenguaje. *Subject and Predicate in Logic and Grammar* (1974) de Strawson y volúmenes colectivos como *The Logic of Grammar* (1975) editado por D. Davidson y G. Harman, son ejemplos de esta obra línea de interés. No pretendo que esta enumeración sea exhaustiva. Las "tendencias" mencionadas dan la pauta del tipo de intereses teóricos que existen en la actualidad dentro de la filosofía analítica. Lo anterior no implica sostener que tales "tendencias" sean absorbentes.

Existe una extensa práctica filosófica analítica que se manifiesta en las restantes áreas del pensamiento filosófico.

Una observación adicional. Las referencias bibliográficas dadas consisten específicamente en libros. Pero resulta imposible llegar a conocer el desarrollo de los innumerables problemas filosóficos discutidos por los filósofos analíticos sin frecuentar las revistas especializada. La más importantes son las siguientes: *Mind, Analysis, Philosophy, British Journal for the Philosophy of Science, British Journal of Esthetics, Philosophical Quarterly,* publicadas en Gran Bretaña; *Philosophical Review, Journal of Philosophy, American Philosophical Quarterly, Philosophical Studies, Nous, Journal of Symbolic Logic,* publicadas en Estados Unidos; *Australasian Journal of Philosophy,* publicada en Australia; *Logique et Analyse,* publicada en Bélgica; *Inquiry,* publicada en Noruega; *Theoria,* publicada en Suecia; *Dialectica,* publicada en Suiza; *Foundations of Language* y *Synthese,* publicadas en Holanda; *Teorema,* publicada en España, y *Crítica,* publicada en México.

3. El panorama ofrecido del desarrollo histórico de la filosofía analítica no sólo es esquemático sino que únicamente intenta precisar algunos de los puntos realmente salientes de dicho desarrollo: No se exponen en él, en consecuencia, la índole de los problemas que, en cada fase, han sido abordados por los filósofos analíticos. El *Diccionario de Filosofía* de J. Ferrater Mora (5a. ed., 1965) contiene útiles referencias que pueden servir para paliar este defecto necesario de la presente nota. Consúltense en él las referencias a los filósofos citados y los artículos temáticos correspondientes. Una exposición elemental pero sumamente interesantes de las principales líneas y pensadores analíticos se encuentra en el volúmen colectivo *The Revolution in Philosophy* (1956) (hay tr.). Esta lectura se puede complementar con *Analytische Philosophie* (1970) (hay tr.) de Eike von Savigny y *Ethics since 1900* (1960) (hay tr.) de M. Warnock. En la compilación *La concepción analítica de la filosofía* (1974), realizada por Javier Muguerza, se pueden encontrar algunos textos básicos de las tres fases de la filosofía analítica. En *Análisis filosófico, lenguaje y metafísica* (1976) de E. Rabossi, se encuentra una exposición general acerca de la naturaleza y desarrollo de la filosofía analítica y referencias acerca de la filosofía analítica clásica. Interesantes discusiones sobre temas relacionados con la filosofía del lenguaje se pueden encontrar en *Lenguaje y significado* (1969) de A. Rossi y en *Formas lógicas, realidad y significado* (1975, 2a. ed.) de T. Simpson.

filosofía cristiana y tomismo en el siglo XX

JESÚS VERGARA ACEVES

Existe la tendencia a considerar la filosofía cristiana como una filosofía de "compromiso" al servicio de las afirmaciones dogmáticas de la fe. En ese caso no se daría una filosofía estrictamente hablando, porque carecería de la autonomía mínima para constituirse en un saber filosófico, último e inapelable. De la misma manera, se tiende a concebir el tomismo no como una filosofía sino como un abundante instrumental de conceptos, útil para el manejo de la teología.

Pero si se recorre el trayecto del pensamiento cristiano de este siglo, se llega a la constatación de que la fe cristiana se ha embarcado en una osada aventura: tratar de entenderse en los nuevos moldes de la cultura moderna, especialmente en la nueva filosofía y los recientes instrumentales científicos de análisis de la realidad. En el presente capítulo intentaremos mostrar cómo la fe impulsa a los pensadores cristianos a aventurarse por los confines de este nuevo mundo para comprenderse y darse a entender mejor.

Sin embargo, los cristianos no han desistido de cristianizar al mundo moderno. El cambio que se nota en ellos se debe a que van tomando conciencia de una distinción que, de haberla logrado siglos antes, les hubiera resultado provechosísima: la distinción entre la fe y los patrones culturales. Antiguamente no se llegó a distinguir claramente entre la fe y la cultura clásica. Y en nombre de la evangelización se difundió una cultura pretendidamente universal, pero de hecho muy particularizada, propia de Europa. Ahora se empieza a caer en la cuenta de aquellos errores cometidos y se tiende a desmontar la fe de la cultura en que estaba engastada. Pero queda aún por acometer la ingente tarea de descubrir el nuevo modo de asentar la fe en la nueva montura cultural.

DE LA APOLOGÉTICA A LA HERMENÉUTICA

El cristianismo ha mantenido siempre una doble actitud frente al mundo: de distinción y de unión, puesto que no pertenece al mundo pero se encuentra en medio de él. Y hay épocas en que se carga más el acento en una que en otra. A principios de este siglo se enfatizaba más la actitud de distinción del

mundo, con un marcado matiz de defensa de sus derechos y justificación de sus actitudes, frente a una polis que largo tiempo antes había dejado de ser cristiana para convertirse en secular. Ahora los cristianos toman clara conciencia de su ser en este mundo, de la necesidad de buscar una clave interpretativa que los ponga en diálogo con la cultura actual.

Este cambio de actitudes ha recorrido un riesgoso itinerario en el presente siglo. Pioneros de espíritu aventurado comenzaron rotulando el camino. Luego la misma Iglesia, aun en sus documentos más oficiales, ha emprendido, aunque a distancia, su camino en semejante dirección. Por ejemplo, en los documentos de la Santa Sede aparece muy clara la actitud apologética a principios de siglo y luego ha ido disminuyendo paulatinamente hasta desaparecer en los Decretos del Concilio Vaticano II, donde resaltan marcadamente los lazos que vinculan a la Iglesia con el mundo moderno. Aún más, claramente se nota el cambio de tonalidades cuando se las mira desde una misma perspectiva. El marxismo es considerado muy apologéticamente en la encíclica *Divini Redemptoris* (1973), pero en la carta apostólica *Octogessima Adveniens* (1971) se aprecia una actitud de apertura al diálogo.

Al adoptar una actitud hermenéutica los cristianos reconocen la necesidad de salir de sí para transplantarse a los terrenos de este mundo y rendir frutos de vida. Anque esta actitud sea más creadora, no deja de encontrar serias dificultades. Una de ellas, tal vez la principal, desde el punto de vista doctrinal, es la de las relaciones de la fe y la filosofía. Si consideramos la fe como la entrega incondicional a lo divino considerado como valor absoluto y supremo, como lo que todo lo juzga sin ser juzgado por nadie (I Cor 2, 15), ¿que tanto puede ser la filosofía la articulación que forma una concepción universalizante y absoluta, lo totalmente primero? ¿Es posible una filosofía cristiana? ¿Quién lleva la primacía, la fe o la filosofía? ¿Cómo es posible que la una subordine a la otra, sin dejar de ser lo que pretenden? ¿Cómo, por otro lado, puede subsistir una entrega humana en la fe, racional por tanto, sin manejar las básicas categorías de la humana filosofía? El problema es acuciante para todo cristiano que no se resigne a vivir en una esquizofrenia donde la fe pertenezca a un sentimiento que no tenga nada que ver con la razón.

El problema de las relaciones entre la fe y la filosofía no se limita solamente al de la interpretación de la fe en categorías filosóficas que precindan de la dimensión histórica. No se trata de que la fe intemporal encaje en categorías necesarias y eternas. Porque tanto la fe como la filosofía se mueven

en un horizonte histórico. El problema del círculo hermenéutico no se extiende a una interpretación del todo por las partes y de las partes por el todo, como si coincidieran en una categoría extratemporal. La interpretación es siempre interpretación de un sujeto histórico y de un objeto igualmente histórico. Y esto es capital para el cristianismo, porque la Revelación de la Escritura debe reinterpretarse continuamente desde nuevos tiempos y épocas que aceptan la alteridad temporal del hecho de la Revelación. La novedad de las interpretaciones se debe no solamente al hallazgo de nuevos datos que faciliten un conocimiento más rico del contexto de la Revelación, como es el caso de los rollos del Mar Muerto, sino muy principalmente a una mayor clarificación de los sujetos de la interpretación. Ésta comprendería las respuestas a la nueva problemática, la averiguación de sospechas ideológicas nacidas tanto del interior de los sujetos como del antagonismo de grupos sociales o de prejuicios de toda una época. Todos estos logros e inquietudes se dirigen a cuestionar nuevamente las fuentes de la Revelación desde nuevas perspectivas para obtener nuevas respuestas.

De esta suerte, el problema del círculo hermenéutico apuntado por Heidegger y Bultmann es ahora vivida angustiosamente por la filosofía cristiana.

En relación a la solución hermenéutica, protestantes y católicos difieren en sus intentos de adaptación al pensamiento moderno no solamente por la manera diversa de entender su fe, sino porque ambos procesos van desfasados: en cuanto a hermenéutica se refiere y hasta la década pasada, los protestantes llevaban claramente la delantera.

La convicción que obtuvieron los protestantes hacia fines de la Primera Guerra Mundial acerca de la necesidad urgente de adquirir un nuevo lenguaje en que vaciar el contenido de su fe para poder presentarlo al hombre moderno que sólo quiere saber del suyo propio, es establecida por el Concilio Vaticano II. Y la razón resulta obvia: los católicos tardaron mucho más en desprenderse de los patrones conceptuales de una cultura que hacía tiempo había desaparecido ya del escenario presente. Newman y Möhler fueron los primeros pioneros que lograron salir del ghetto de la cultura clásica para adentrarse en la tierra nueva. Pero ellos y sus seguidores no pasaron de ser una escasa minoría. En cambio la teología protestante, especialmente la alemana, tomó muy pronto conciencia de la quiebra del protestantismo clásico y de los nuevos movimientos histórico-críticos que se perfilaron el siglo pasado. Ya en nuestro siglo se ha liberado por completo del antiguo contexto y

ha comenzado prematuramente a encontrar las dificultades y diversas posibilidades de este nuevo periodo de la historia, muy claramente polarizado en torno a la potencialidad y creatividad humanas para transformar el mundo y la naturaleza. La principal dificultad ha consistido en captar la insuficiencia de un lenguaje predominantemente figurativo y simbólico. El entusiasmo por expresar la fe en imágenes más ricas de acuerdo al estilo bíblico, pronto decayó. Se hizo sentir la necesidad de un modelo teórico donde articular la riqueza del simbolismo, han intentado varios modelos, desde la teología dialéctica formulada después de la Segunda Guerra Mundial hasta los modernísimos análisis lingüísticos de las teologías radicales.

TEOLOGÍA DIALÉCTICA

Antes de explicitar más pormenorizadamente el pensamiento católico y especialmente el tomismo, cuyo influjo es considerablemente mayor en México que el del pensamiento protestante, es necesario mencionar —aunque sea muy brevemente— la teología dialéctica, tanto por el valor que en sí misma tiene como por su influjo en la teología católica.

Los más conocidos representantes de la teología dialéctica son K. Barth, F. Gogarten y R. Bultmann. Esta teología se enfrenta con los problemas de desmitologización (como crítica y superación de los mitos existentes en el *Nuevo Testamento*) y de interpretación existencial, especialmente heideggeriana.

La unidad de esta corriente nunca fue muy firme. El rasgo común que podría caracterizarla en sus orígenes es la reacción de sus factores contra la teología liberal tradicional. Sus seguidores buscaban una nueva base en los escritos de autores como Kierkegaard y Dostoievski. Rechazaban una teología centrada en la religión y la piedad que constantemente estudiaban las manifestaciones históricas y psicológicas del hombre, pero que creía estar hablando de Dios. Los teólogos dialécticos llegaron a afirmar la trascendencia de Dios en relación a todo conocimiento y proyecto humano, incluso la religión. Consideraron al hombre en su inseparable condición de pecador —aunque fuera creyente— que siempre se encuentra delante de Dios con las manos vacías.

El pensamiento de K. Barth se condensa en su *Comentario a la Epístola a los Romanos* y en su *Dogmática* (iniciada en 1927). La dialéctica se produce por la vía de negación, de "negación crítica". Quiere decir la negación que Dios se hace del hombre a través de la muerte y resurrección de Cristo. Y por tanto, sólo hay relación con Dios en la medida que éste suprime

dialécticamente al hombre: por el Juicio de Dios de la gracia, en el "no" de su ira se escucha el "sí" de su misericordia. El verdadero Dios no puede nunca ser mirado como objeto.

Él es el origen de la "crisis" o crítica de toda cosa "objetiva", el juez, la negación de este mundo. En Jesucristo, Dios se revela como el Dios desconocido, el "totalmente otro", en infinita diferencia cualitativa. "En cuanto que es el no-ser de las cosas, es su verdadero ser." El juicio no es aniquilación, sino constitución de todas las cosas. Por la crisis de muerte y resurrección, crisis de fe, se pasa del divino "no" al divino "sí", sin posible reversión. Pero este cambio no tiene lugar en la historia o psicología humanas, es el *actus purus* de un suceso incomprensible en Dios, no se elabora desde los límites de la existencia humana. Para dar testimonio de la verdad de Dios, el teólogo debe seguir el método dialéctico, que comprende la vía dogmática y la crítica, manteniendo la mirada fija en el presupuesto de que el hecho de que Dios se ha hecho hombre no puede ser ni entendido ni contemplado y, por tanto, no puede ser directamente expresado. Lo único que queda es referir entre sí afirmación y negación, iluminar el "sí" por el "no" y viceversa.

En K. Barth la relación de los hombres con Dios es dialéctica. En F. Gogarten y R. Bultmann es dialéctica la propia existencia humana.

Para Gogarten y Bultmann la idea de Dios significó la crisis absoluta de todo lo humano, aun la religión. Sólo en la crisis el hombre llega a su fin para que la gracia pueda intervenir como gracia. La Revelación y la fe trascienden el conocimiento religioso y la experiencia religiosa. Sin embargo, la radical oposición de tiempo y eternidad no implica la separación de dos mundos. El *actus purus* tiene lugar cuando la palabra de Dios hecha carne se encuentra con la decisión humana de la fe.

Gogarten sostiene que no podemos tener un conocimiento de Dios que no sea al mismo tiempo y previamente conocimiento de nosotros mismos. Nuestro lenguaje de Dios es dialéctico porque la existencia humana es dialéctica.

Bultmann declara igualmente que la teología no puede hablar de Dios sin que al mismo tiempo hable del hombre, sin tener de éste una particular concepción, una "preconcepción" heideggeriana del ser histórico del hombre que escoge en cada momento el proyecto de su propia posibilidad.

De este somero examen de la teología dialéctica podemos concluir que lo más importante de su intento consistió en romper con las formas de la teología liberal para interpretar la honda experiencia religiosa heredada de Lutero en las nuevas categorías históricas de la filosofía moderna.

El movimiento de los católicos sigue una ruta semejante a la ya descrita de los protestantes, aunque con considerable retraso durante una buena época. El pensamienta católico se halla fuertemente ligado a la tradición, especialmente a la escolástica y al tomismo.

La escolástica fue más un espíritu que una escuela pese a que el nombre de escolástica —derivado del griego, *scholé*— signifique precisamente eso: escuela. Sin embargo, el nombre pasó rápidamente a significar el método de enseñanza y la mentalidad que lo orientaba. Ha pretendido siempre organizar "la sagrada doctrina cristiana" en un cuerpo estructurado de conocimiento, como un orden sapiencial, analítico y crítico del saber cristiano. Este espíritu representa un factor trascendental en la cultura y el fenómeno más importante del pensamiento medieval. Animó las instituciones sociales de la época y repercutió ampliamente hasta la era moderna. Con él el cristianismo entró a la esfera del significado teórico y científico para lograr una comprensión más profunda de sí mismo. El *credo ut intelligam* (la fe pide ser entendida) de San Anselmo encuentra una fecunda metódica.

La escolástica abarca propiamente desde el siglo VII hasta el Siglo de Oro español. Se distinguen los periodos de la preescolástica, la primera escolástica, y el periodo clásico de los siglos XII y XIII. El periodo posclásico o escolaticismo tardío tuvo sus cumbres en el escolasticismo barroco y en el neoescolasticismo.

El tomismo posee una referencia inmediata en la obra de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) y representa un fruto, sin duda el más logrado, del espíritu escolástico. La palabra "tomismo" significa en español dos realidades muy diferentes: la doctrina de Santo Tomás, como queda en sus obras y según los modernos métodos de interpretación, y la doctrina de los intérpretes clásicos de Santo Tomás, muy especialmente de la orden dominica. Los principales intérpretes son: Cayetano (Tomás de Vio), Francisco de Vitoria (1546), Melchor Cano (1560) y Domingo Bañez (1604). Además de éstos, que representan lo que pudiéramos llamar tomismo estricto, hubo otros muchos intérpretes católicos que reconocieron su dependencia de Santo Tomás; los más conocidos son Francisco Suárez (1548-1617) y Luis de Molina (1535-1600).

La neoescolástica, a la que vamos a referirnos ampliamente, es heredera de la escolástica clásica y del tomismo, pero nace el siglo pasado después de una larga interrupción provocada

por la filosofía moderna de la ilustración y del idealismo alemán. El periodo de interrupción abarca, propiamente, desde la segunda mitad del siglo XVI hasta mediados del XIX.

La faena que emprende la neoescolástica sigue orientada a resolver el porblema hermenéutico. Entre algunos intentos fallidos encontramos grandes aciertos y definitivas conquistas. De este modo, continúa la orientación de la teología protestante. Pero interviene un elemento que viene a dar un matriz muy propio a la filosofía católica y éste consiste en el renacimiento del estudio de Santo Tomás, estudio que pronto es institucionalizado por la Santa Sede para todos los candidatos al sacerdocio y los estudiosos de la teología. Dados la tradición tomista y el carácter conflictivo de aquel momento, se confiere a Santo Tomás una autoridad muy singular. El Código de Derecho Canónico (1918) manda que los profesores de los seminarios sigan por completo la mente, doctrina y principios del Doctor Angélico y los consideren como sagrados (can 1366, 2). Esta disposición legal fue preparada desde la encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII. Tales procedimientos plegaron mucho a los católicos a una interpretación muy apegada de Santo Tomás y de sus comentaristas más "ortodoxos" e impidieron espontáneas y fecundas creaciones. Pero por otra parte, justo es reconocerlo, llevaron a acuciosas investigaciones históricas y profundos análisis de la doctrina, los cuales prepararon la solidez de las síntesis subsecuentes que, sin negar lo nuevo, rescatan toda la riqueza del pasado. Abrieron perspectivas para aunar *nova et vetera,* como refiere la *Aeterni Patris.*

Como era de esperar, la posición oficial de la Iglesia fue ablandando su rigidez y matizando sus posiciones respecto a la autoridad concedida a Santo Tomás. Cuando el Vaticano II habla de las disciplinas filosóficas que deben estudiar los candidatos al sacerdocio, no menciona autoridades especiales y deja deliberadamente abierta la cuestión, mencionando solamente la herencia perennemente válida (*Optatam Totius,* 15). Y al referirse a la teología, la mención de Santo Tomás hace hincapié mucho más en el sentido de inspiración que en el de obligación (*Ibid.,* 16).

A este cambio hacia el tomismo corresponde un movimiento paralelo de búsqueda de nuevas filosofías en que verter los contenidos de la fe. Por ello, para jalonar de alguna manera el itinerario del pensamiento católico en nuestro siglo, nos referimos a las diversas etapas del movimiento neoescolástico y tomista, con lo cual no excluimos, sino suponemos, el movimiento complementario.

Destacan cuatro etapas principales:

1) Renacimiento tomista
2) Instauración oficial del tomismo
3) Renovación del tomismo
4) Inspiración del tomismo.

La primera etapa nos muestra el panorama histórico de fines de siglo y los motivos del renacimiento tomista. La segunda describe la imposición del tomismo y su enseñanza en seminarios y universidades católicas: se nota una tendencia a repetir el tomismo clásico y a interpretar a Santo Tomás muy literalmente. La tercera marca una franca apertura a la filosofía moderna, la cual permite interpretaciones y estudios realmente profundos de Santo Tomás. La cuarta considera la doctrina tomista como perteneciente al pasado, pero sostiene como ejemplo clave e inspirador el momento en que Santo Tomás logró la genial síntesis de la fe cristiana y la filosofía de su época.

1. *Renacimiento tomista*

El renacimiento de la neoescolástica y del neotomismo tuvo su origne en Italia y Alemania. En Italia se señalaron las escuelas de Piacenza y Roma y los autores más conocidos fueron Taparelli d'Azeglio (–1862), M. Liberatore (–1892), y G. Perrone (–1876). En Alemania la escuela más importante fue la de Tubinga y sus representantes más descatados J. A. Möhler (–1838) y J. Kleutgen (1811-1883). Los exponentes más conocidos de la neoescolástica en Alemania fueron J. Kleutgen (1811-1883) y M. J. Scheeben (1835-1888).

El siglo XIX vio nacer el osado empeño que sigue activando a los teólogos católicos actuales: hacer teología a partir de la nueva situación cultural. Kant y el idealismo alemán fueron sus principales inspiradores. Algunos de estos intentos como el de la Escuela de Tubinga tuvieron por aquel entonces muy poca influencia en la teología, pero la tendrán más tarde. El movimiento católico de Tubinga, cuyo principal representante fue J. A. Möhler, superó el racionalismo de la ilustración y a diferencia de la estricta neoescolástica, utilizó el instrumental del idealismo alemán y logró dar nueva vida al devenir histórico de la religión y del dogma y al método histórico de la teología.

Pero los primeros intentos de diálogo con la filosofía moderna no siempre tuvieron éxito, por ejemplo, el tradicionalismo francés de L. de Bonald y de F. R. de la Menais, el ontologismo francés e italiano de A. Gatry y A. Rosmini-Serbati. Otro movimiento de importancia, aunque fallido también, es el del llamado semirracionalismo, intento católico de diálogo con el idealismo alemán, especialmente con Kant y Hegel, terminó subordinando los misterios de la fe a la sistematización filosófica; los principales representantes del semirracionalismo fueron G. Hermes (1775-1831), A. Günter (1785-1863) y J. Frohschamner (1821-1893).

G. Hermes intentó fundamentar la fe y la teología en referencia a Kant. Pero no sale de un psicologismo crítico agudizado, pues responde a las cuestiones trascendentales kantianas sin rebasar la experiencia psicológica.

En esta situación de intentos fallidos dentro de la Iglesia, es fácil comprender que la vuelta a Santo Tomás y a la escolástica clásica se debía tanto a la desconfianza hacia la filosofía moderna como a la novedad del método histórico que empezaba a descubrir el nuevo rostro, mucho más real y humano, de Santo Tomás. Se vuelve a la filosofía y a la teología de la Antigüedad contra la secularización de un tiempo nuevo que se presenta como inasequible al cristianismo.

El interés por Santo Tomás se vio prontamente compartido. Los dominicos franceses fundaron dos revistas prestigiadísimas hasta el presente: *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* y *Revue Thomiste*. El cardenal Mercier funda en Lovaina su Instituto Superior de Filosofía. Nuevas universidades católicas adquieren prestigio: en Nimega, en los Friburgos de Suiza y Alemania, en Washington; e innumerables institutos, como el de Estudios Medievales de Toronto.

Un último aspecto que favoreció el renacimiento tomista fue la reedición moderna de las obras de Santo Tomás: la edición de Parma (1853-73), la edición parisina de L. Vivês (1871-1880) y la edición crítica hecha por mandato de León XIII (desde 1882).

El magisterio eclesiástico había seguido con buenos ojos este renacimiento de la Neoescolástica, y en no pocas ocasiones lo alabó y recomendó. Con eso se había preparado el camino para la instauración.

2. *Instauración oficial del tomismo*

La piedra de toque de la nueva construcción del tomismo la constituye el pronunciamiento del Papa León XIII que, apelando al Concilio de Trento, consagra la autoridad universal

de Santo Tomás en la encíclica *Aeterni Patris,* de 4 de agosto de 1879. Lo que más recalca es la organicidad de la síntesis tomista. Se encarece a todas las escuelas católicas la instauración de la filosofía cristiana según el pensamiento del Aquinate. Su filosofía es una ayuda privilegiada en dos aspectos: como una pedagogía de la fe, es decir, como una filosofía de la vida que desemboca en la fe, y como un pensamiento que da a la teología un hondo carácter científico. Es una filosofía apta que ayuda a penetrar más en los dogmas y misterios. Con una filosofía manca, imperfecta o ligera no se puede hacer una teología verdadera.

En 1918 se publicó el Código de Derecho Canónico, que representa la legislación suprema y universal de la Iglesia Católica. En el canon 1366, 2, se manda que en los estudios de filosofía y teología sistemática y en la formación de los futuros sacerdotes, a propósito de estas materias, los profesores sigan enteramente la mente, doctrina y principios del Doctor Angélico y consideren estos principios como sagrados.

Existe un tercer documento, de mucha menor importancia pero que no dejó de tener decisivas consecuencias por cuanto limitó exageradamente un estudio más profundo y creador de Santo Tomás. Me refiero al documento emitido por la Congregación de Estudios el 27 de julio de 1914 y que es conocido como las 24 tesis tomistas. Se asume en él como clave interpretativa de todo el tomismo una cuestión bastante discutida y discutible: la distinción real de esencia y existencia como única posibilidad de explicación metafísica tanto de todo ente creatural como del Ser Necesario. En todo ente contingente se da una composición real metafísica de esencia y existencia. El Ser Necesario y Subsistente es aquel cuya esencia es su existencia.

El resto de las 24 tesis es simplemente una derivación de estas afirmaciones. Hay una sola manera de conocer lo divino y es por analogía de proporcionalidad intrínseca: la esencia de una creatura es a su existencia —diferencia real—, como la esencia divina es a su existencia —identidad real—. Sólo puede, pues, brotar la chispa del conocimiento de lo divino de la creación intrínseca de los dos últimos elementos constitutivos de todo ente contingente. Esta distinción real de esencia y existencia es la última explicación del constitutivo metafísico de todo ente material: materia y forma (*hyle* y *morfé,* de Aristóteles). Se conoce como hilemorfismo. La antropología tomista define al hombre como animal racional, como un compuesto de materia y forma espiritual única que forman una unión sustancial completa y racional, sujeto de derechos, llamada persona.

La distinción real de esencia y existencia en todo ente contingente se prueba por el axioma de que el acto solamente es limitable por la potencia.

Este conjunto de tesis es patente en el contexto de un gran intérprete de Santo Tomás: Cayetano. Pero con ello se excluyó a otras fecundas tradiciones escolásticas como la de Francisco Suárez (distinción de razón) y de la de Duns Escoto (distinción formal).

Lo malo de esta estrechez no fue solamente la exacerbación de antagonismos dentro de la escolástica, sino muy principalmente una tal sutileza conceptual que no ponía de manifiesto ni su epistemología sustentante, ni el contexto histórico en que fraguaron aquellas concepciones. O para decirlo más claramente: la doctrina de Santo Tomás se aceptó tan a la letra y se absolutizó de tal manera, que se prescindió de todo contexto histórico. Era impensable que el maestro auténtico de la Iglesia pudiera pensar en forma diferente de la Iglesia misma. Parecía, pues, lícito interpretar los textos de Santo Tomás desde el magisterio eclesiástico y viceversa. Tampoco se estudiaban críticamente las diferencias que necesariamente tenían que existir, dada la lejanía histórica, entre Santo Tomás y sus grandes comentadores como Cayetano y Juan de Santo Tomás. Por último, el deficiente encuadre histórico y epistemológico empujaba a los estudios de Santo Tomás a dispararse por la rampa del conceptualismo. Porque a través de una larga cadena de manuales —brevísimos resúmenes— era imposible entender los contenidos conceptuales. La filosofía tomista tendía a convertirse en una rutinaria tradición que trasmitía códigos que no podía descifrar porque estaban aislados de su contexto. Se elogiaba la claridad meridiana del Aquinate... ignorando los esfuerzos titánicos que hacían los investigadores históricos del santo por redescubrir el sentido oculto de sus más elementales conceptos. Entre estos egregios investigadores hay que citar a H. S. Denifle, P. Mandonet, M. Grabmann, M. Landgraf y O. Lottin.

Pero antes de abordar la etapa de renovación del tomismo, sería injusto de nuestra parte omitir conscientemente uno de los elementos básicos del contexto en que aquí se renovó la crisis modernista. Ella explicará en parte —sin pretender justificarla— la estrechez y rigidez de la interpretación oficial del tomismo.

El modernismo deja tras sí como trágico saldo que aquella teología no haya podido reconciliarse con las filosofías modernas. Un temor generalizado rondó en torno a la teología y la hizo aferrarse aún más al tomismo, estrecho, pero seguro.

El modernismo, en el sentido en que aquí lo tomamos, es un amplio término que significa la variada crisis de la doctrina y disciplina de la Iglesia, hacia fines del siglo pasado y comienzos del presente. Era un movimiento que apremiaba por una reforma de la Iglesia y su doctrina, tendiendo a adaptarlas a las necesidades modernas. Puede decirse que significaba una dirección, una tendencia más que un conjunto de doctrinas delimitadas. El modernismo trató de permanecer en la Iglesia pero siempre dispuesto a aceptar del mundo moderno todo lo que pareciera irrefutable en la esfera del pensamiento y fuera saludable a las instituciones, de suerte que el catolicismo pudiera adaptarse a un mundo diferente y librarse de elementos aparentemente sin importancia y obsoletos. Sin embargo, no se atendió al peligro de que al adaptar la Iglesia a los tiempos nuevos pudiera olvidarse que también la edad moderna necesitaba responder a las exigencias del espíritu del cristianismo. El más conocido modernista es A. Loisy (1875-1940).

La tendencia modernista se mostró en muy diversas formas y en campos muy variados: en exégesis, filosofía de la religión, apologética, acción social y política, disciplina cristiana. Aquí nos detendremos exclusivamente en el campo filosófico.

Hubo ciertos filósofos en Francia como L. Laberthonniere, C. Denis y M. Hérbert que, bajo la influencia del neokantismo, asumieron como guía el pensamiento de Maurice Blondel (1861-1949), aunque falsificándolo. Intentaron reponer el intelectualismo escolástico por una doctrina que había de comprender las fuerzas del corazón, de la concreta vida ordinaria. Este subjetivismo había de desembocar en el inmanentismo y el relativismo. Inmanetismo por cuanto se esforzaron por reducir todas las verdades desde las necesidades del sujeto, y relativismo por cuanto mantenían continuas interpretaciones en cambio constante —como es el incesante proceso de la vida— sin poder llegar a afirmar nada en definitivo.

Estas posiciones filosóficas eran detonantes de la fe cristiana porque, llevadas en serio, hacían estallar una doctrina de salvación que se presentaba como algo sobrenatural, definitivo, y trascendente de una simple sublimación de sentimiento religioso. En 1907 Pío X condena el modernismo por medio del decreto *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi*. Al presentarlo lo reduce a dos errores fundamentales de orden filosófico: el agnosticismo, que niega la validez del argumento racional en la esfera religiosa, y el inmanentismo que deriva la verdad religiosa de las necesidades de la vida.

Con el correr del tiempo se ha llegado a ver más claramente los méritos y errores del modernismo. Resulta induda-

ble que la experiencia interna religiosa es un elemento esencial de la vida del espíritu y, en muchos casos, la fuente psicológica de la fe. Pero no es verdad que constituya el único camino de acceso al conocimiento de lo divino.

3. *Renovación del tomismo*

El periodo que media entre las dos guerras mundiales sitúa el gran momento de renovación del tomismo. Renovación por dos motivos principales. El primero, porque la investigación histórica permitió el acceso inmediato al texto y contexto del Aquinate y un contacto hondo con su genial pensamiento. El segundo, porque esta profundización en la mente de Santo Tomás impulsó a nuevas aventuras de integrar el tomismo con las modernas filosofías, especialmente la filosofía trascendental de Kant y el idealismo, la fenomenología y muy particularmente la obra de M. Heidegger. Entre los estudiosos de Santo Tomás los más conocidos por su riguroso método histórico son: E. Gilson, M. D. Chenu, J. Y. Congar y H. Bouillard. Los que se lanzaron más bien por una síntesis especulativa son P. J. Rousselot, J. Marechal, A. G. Sertillanges, Jaques Maritain, G. Siweth y K. Rahner.

P. Rousselot (1878-1915) y J. Marechal (1878-1944) representan el comienzo del gran renacimiento especulativo del tomismo moderno. Rousselot en su libro *L'intellectualisme de S. Thomas.* (París 1924) establece, conforme a un largo y detenido estudio directo de los textos tomistas, la primacía del ser y de la inteligencia —no entendida como *ratio* conceptualista y discursiva. Llega a esta definición del entender humano: es la facultad de lo divino.

J. Marechal investigó en la misma área que Rousselot, el conocimiento humano según Santo Tomás, y llegó a semejantes resultados: la finalidad del intelecto es el ser (Cfr. "Le dynamisme intellectual", *Revue Néo-scholastique de Philosophie,* 28, 1927, 137, 165). Pero su obra más importante y conocida es *Le point de départ de la métaphysique,* escrita en cinco volúmenes. La importancia de esta obra radica en que es la primera síntesis amplia, generalmente aceptada, del pensamiento tomista y moderno. Es una confrontación de Santo Tomás con un estudio fenomenológico de Kant. Acepta el planteamiento kantiano como punto de partida: se pregnta, como Kant, por las condiciones a priori de todo conocer humano y para ello desarrolla un análisis trascendental. Pero en su análisis trasciende a la afirmación del ser y por tanto a la revalidación de la metafísica. Trata, pues, de superar a Kant desde dentro:

aceptando su planteamiento, pero saliendo a la afirmación objetiva del ser y la metafísica. Marechal constata que lo que Kant había concebido como síntesis a priori era precisamente la dinámica finalista del entendimineto humano.

La filosofía de Marechal influyó tan decisivamente en la siguiente generación de neoescolásticos que, con justo título, puede ser considerado como el padre de la filosofía neoescolástica trascendental. Entre sus más egregios seguidores podemos nombrar a K. Rahner, J. B. Lotz, A. Marc, y B. Lonergan.

K. Rahner (1904-) ha tenido un influjo decisivo en todo el pensamiento cristiano actual, y muy especialmente en el Concilio Vaticano II. Su obra filosófica comprende dos libros principales: *Oyente de la palabra* (1941) y *Espíritu en el mundo* (1930).

Espíritu en el mundo constituye una metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino. Este libro es sustancialmente la tesis doctoral de filosofía que Rahner presentó en la Universidad de Friburgo de Alemania, pero que no fue aceptada por M. Heidegger por la razón, al parecer, de que la obra no corresponde al Tomás histórico. El libro, sin embargo, ha llegado a ser una obra clásica e indispensable en los ambientes intelectuales, católicos o no católicos. Por otra parte, es evidente el influjo de la filosofía de M. Heidegger en su concepción.

La pregunta por el ser y la metafísica, independientemente de la respuesta que se le de, descubre ya por sí misma, como condición a priori de su posibilidad, un implícito y previo presaber acerca del ser. La tarea de la metafísica consistirá en explicitar, tematizar dicho presaber, en mediatizar lo inmediato. El conocer humano no se halla como náufrago perdido en una infinita multitud de entes, sino implantado en el horizonte del ser como en su propio habitáculo. De aquí se aclara la definición del hombre como espíritu encarnado, como espíritu en el mundo: espíritu porque su condición trascendental última es la continua luminiscencia del ser a la luz, de la cual le es posible tematizar el conocimiento de todos los entes; en el mundo, porque sólo en la sensibilidad, en la *conversio ad phantasma* es posible el conocimiento atemático del ser.

La definición del hombre como espíritu en el mundo descubre una continua tensión dialéctica, arraigada hasta su misma esencia e identificada por ella. Esta tensión se explicita en términos de conocer finito, como una infinitud virtual, como posibilidad infinita de tender intencionalmente por el conocer y el amar a todo ente, al ser de todo ente, a la unidad originaria del ser y como finitud actual, puesto que, a pesar de

todas las respuestas, la pregunta por el misterio del ser está siempre presente en todo hombre que mantenga una mínima libertad.

Esta continua tensión dialéctica de finitud actual e infinitud virtual patentiza la condición contingente y creatural humana, su condición de persona, marcada por una vocación de incesante e inquietante preguntar por el Misterio y por el mundo, y por su necesidad de silencio, de estar a la escucha, de captar el mensaje interpelante a toda la existencia y proveniente del Misterio absoluto y del entorno humano.

J. M. Metz, discípulo de K. Rahner en su famoso libro *Antropocentrismo cristiano,* aprovechando los estudios históricos y especulativos sobre Santo Tomás, llega a la conclusión de que con el Aquinate empieza una nueva época del pensamiento humano, y no solamente en cuanto a contenidos sino en cuanto al modo mismo de pensar. Contrasta dos maneras diferentes de entender: la aristotélica, centrada en el cosmos, y la de Santo Tomás, posibilitada por la fe cristiana, centrada en el hombre. Se pasa, pues, de un cosmocentrismo a un antropocentrismo. Esta afirmación no contradice, como podría parecer a primera vista, el dicho de la cultura griega de que el hombre "es la medida de todas las cosas". Al contrario, la supone. Porque el cosmocentrismo griego es formal. Es cierto que el hombre ocupa el centro de la creación, pero es considerado desde una perspectiva cósmica, como un ente *semejante* a las cosas y a los vivientes inferiores aunque más perfecto. Por ejemplo, la doctrina hilemórfica nace de la observación de las cosas y los seres vivientes inferiores. Puesto que una misma materia puede recibir diversas formas, como en la escultura, así también hay formas sustanciales que hacen que esta materia determinada sea oro y no otra cosa. Asimismo el hombre siente su propia forma sustancial que lo constituye en animal racional, en animal político. Por tanto, las nociones metafísicas tales como forma, materia, sustancia, se originaron de una observación del universo y se aplicaron luego al hombre.

Con Santo Tomás, en cambio, el hombre no se encuentra en el centro del horizonte, porque toda la creación se polariza en torno a Dios, como su punto focal. Es, pues, teocéntrica. Sin embargo, la perspectiva es antropocéntrica, por cuanto la conciencia humana parte de la experiencia interna, del mundo de la interioridad, para llegar a un conocimiento más propio del entorno y de su mundo. De esta manera, nociones tan básicas como ser, individualidad, libertad, historia e historicidad, Dios, substancia, mundo, gracia, adquieren un significado más rico y profundo.

Pero esta perspectiva nueva, propuesta por Metz, hubiera sido imposible de detectar en los estudios históricos del Aquinate si no se hubiera partido de la nueva perspectiva de la filosofía moderna, especialmente la de Heidegger y Scheler, que arranca de los rasgos existenciales de la conciencia humana y los elabora a través de un análisis fenomenológico.

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) representa la línea de científicos creyentes empeñados en lograr una síntesis de su fe con las modernas ciencias empíricas. Una larga carrera de antropología brindó a Teilhard la oportunidad de mostrar al cristianismo desde la perspectiva evolucionística. La complicación continua de la materia se orienta definitivamente al punto "Omega", Cristo. En ese proceso se distinguen claramente tres esferas: la biosfera, la noosfera, y la cristofera. A un estudio profundo de Teilhar siguen presentándose tres dificultades principales: la lenta edición de sus obras, la rápida evolución de las ciencias antropológicas, y, la más difícil de todas, la originalidad simbólica del lenguaje teilhardiano que se presta a múltiples interpretaciones.

Para concluir es necesario, por tanto asentar que los grandes pensadores de la renovación tomista son los primeros en escalar las altas cumbres por la vertiente que había propuesto el reto lanzado por las nuevas filosofías siglos atrás.

Sin embargo, no todos los esfuerzos se vieron coronados por el mismo éxito. En Francia, por ejemplo, nació en los años 1940-50 un movimiento que, sin abarcar una comunidad de doctrina, representaba un espíritu de revitalización de la teología tomando muy en cuenta la tradición cristiana (bíblica y patrística) y la filosofía actual para interpretar la verdad y significado de los dogmas. Dicho movimiento cesó por censura de la Santa sede en el año de 1950. Se advertía en el fondo una opinión, tal vez no explícitamente tomada pero sí latente, de que el tomismo había ya pasado y que ahora era preciso aceptar la filosofía moderna para realizar en este siglo una nueva síntesis, la que emulaba a la que había plasmado Santo Tomás con el aristotelismo. Este movimiento, llamado la Nouvelle Théologie, nos lleva a la 4a. etapa.

4. *Inspiración del tomismo*

Cuando se estudia a Santo Tomás y el tomismo con una clara conciencia del cambio cultural que estamos viviendo, cabe preguntarse por las transposiciones necesarias que hagan viable el paso del tomismo clásico a un tomismo propio de nuestro tiempo y conforme al espíritu del Doctor Angélico. Porque

cuando se sabe que Santo Tomás, aceptando la herencia de la fe cristiana, se lanzó al audaz trabajo de integrar su fe con la filosofía aristotélica, rechazada hasta entonces en la escolástica, es obvio pensar también que los herederos legítimos de su ejemplo deberán embarcarse en una aventura semejante: integrar su fe con la filosofía contemporánea. Sigue siendo un modelo que nos invita a hacer por nuestra época lo que él hizo por la suya. Y ante todo, cuando aceptamos la toma de conciencia actual del horizonte histórico, y la referimos a Santo Tomás, veremos que él deja de ser el árbitro situado más allá del tiempo al que se le puede pedir la sentencia que zanje todas las cuestiones contemporáneas, para convertirse en un modelo que inspire los cambios audaces. Para ello es conveniente tener en cuenta estas cinco características del tomismo clásico; su lógica, su noción de ciencia, su metafísica de forma, su captación del hombre como naturaleza humana y su aceptación de los primeros principios.

El primer cambio va de la lógica al método. Con frecuencia se oyen quejas de la metafísica por ser estática, pero lo estático no es la metafísica sino una metafísica lógicamente rigurosa. Porque los términos definidos son abstractos y por tanto inmóviles. La lógica es siempre un ideal de claridad, coherencia y rigor, y es un ideal al que hemos de tender; pero el medio no es la lógica, sino el método. La reflexión moderna describe el método como un modelo normativo de operaciones, relacionadas entre sí y recurrentes, que permiten llegar a resultados progresivos y acumulativos. Este método incluye todas las operaciones lógicas, y además otras muchas que están más allá de la lógica formal como el inquirir, observar, descubrir, experimentar, sintetizar, verificar. Las operaciones lógicas consolidan los resultados obtenidos; las no-lógicas mantienen los resultados abiertos a ulteriores avances. Este proceso contrasta con el fixismo de la lógica aristotélica y con la dialéctica hegeliana, que es dinámica pero encerrada dentro de un sistema complejo.

El segundo cambio va de la concepción clásica de ciencia a la moderna. En los *Analíticos posteriores* las categorías claves de la ciencia son la necesidad, la certeza, la causalidad metafísica. La ciencia moderna se apoya en la posibilidad verificable, en la probabilidad, en la causalidad correlacional.

El tercer cambio va de la metafísica de las formas al análisis intencional del sujeto. La antropología filosófica aristotélica partía del análisis de los objetos al de los actos, hábitos, potencias y formas conforme a la doctrina hilemórfica. El cambio social hacia el antropocentrismo ya señalado no niega sino eleva

la concepción hilemórfica. De la misma manera que el método eleva y perfecciona la lógica. Y para lograr la autoapropiación del sujeto hay que conocer de primera mano las propias y recurrentes operaciones.

El cuarto cambio es de la naturaleza humana, la historia humana. La naturaleza humana no es ahistórica, porque es constitutivo de la vida humana todo mundo mediado por el significado, como el derecho, el arte, la filosofía. Y la significatividad de estos mundos se halla sujeta a cambio.

El quinto cambio va de la posición de los primeros principios al método trascendental. Los primeros principios son las primeras proposiciones lógicas que fundamentan el modo clásico de pensar por lógica, necesidad, objetividad, naturaleza. Pero el actual contexto exige una fundamentación no basada en proposiciones abstractas, llamados primeros principios, sino en la estructura invariable de sujeto humano concreto.

Santo Tomás practicó un método, la *quaestio*. Aceptó el ideal de la ciencia aristotélica, pero su teología más que demostrativa fue manifestativa. Hizo un profundo análisis metafísico del hombre, pero también analizó intencionalmente su sujetividad. No tuvo un horizonte histórico, pero sus posiciones básicas se abren a él. No elaboró el método trascendental, pero entendió su meollo.

En conclusión, pues, consta que Santo Tomás utilizó el instrumental de la filosofía de su tiempo y con él diseñó su teología como un todo orgánico. Su imagen inspira la creación de una obra semejante.

En el periodo posterior al Concilio Vaticano II el método teológico sufrió un gran cambio. Seguía respetando y estudiando los grandes pensadores de la tradición, pero concentraba cada vez más su atención en el entorno presente, y no tanto en la filosofía cuanto en la situación de los hombres de carne y hueso. El mismo Concilio los estaba favoreciendo. Porque el método teológico propuesto en la Constitución pastoral conduce:

1) A escudriñar los signos de los tiempos, a analizar la realidad;
2) A valorarlos por el Evangelio, y
3) A proponer el Evangelio a los tiempos modernos.

Poco a poco se fueron señalando diversas tendencias.

Una de ellas, más europea, empezó a criticar con justa razón el énfasis tal vez excesivo puesto por la teología católica en lo subjetivo, en lo existencial, en lo privado, y empezó a recalcar el carácter crítico de toda sociedad política que pertenece

a la esencia no solamente de la teología sino del Evangelio. El libro de Juan B. Metz, *Teología del mundo* (1968, trad. 1970), es típico de esta tendencia.

Otra de ellas, con marcado tinte norteamericano, tiende a desligarse e ignorar la reflexión filosófica y la tradición, y a enfatizar los análisis socioempíricos. Es conocida como la "teología secular", porque trata de interpretar la fe desde la ciudad secular, esencialmente pragmática y arreligiosa.

En Latinoamérica se está dando una tendencia de grandes alcances y profundas reflexiones, llamada "teología de la liberación". Intenta interpretar el Evangelio a partir de un análisis crítico de la situación actual de dependencia en que se encuentran los pueblos latinoamericanos. La teología es, pues, reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra. Reflexión crítica como acto segundo; lo primero es un compromiso concreto de caridad, compromiso político. Sólo a partir de él, se afirma, la teología rompe con la epistemología que ocultaba su carácter ideológico, porque estaba especialmente concebida para defender los intereses de las clases dominantes, y empieza así el cambio de liberación, auxiliada por el instrumental científico de análisis de la realidad. No se puede decir que sea *una* "teología de la liberación." Existen dos variantes principales: una más populista, que confía en el carácter concientizador del Evangelio y que ayuda a los pueblos a hacer sus opciones libres; y otra que acepta la "ruptura epistemológica" y el "análisis de realidad" del marxismo. Se empeña, pues, en liberar al propio marxismo ortodoxo de sus prejuicios ateístas y antirreligiosos y en aprovechar la riqueza de sus análisis socioeconómicos e históricos. El empeño es osado, la entrega es entusiasta e incluso heroica. Se está en pleno fervor de la obra. Los resultados aún no se perciben.

la filosofía latinoamericana en el siglo XX

GUSTAVO ESCOBAR V.

I. Características de la filosofía latinoamericana

En un artículo intitulado "Caracterización formal y material del pensamiento hispanoamericano", publicado por *Cuadernos Americanos*,[1] José Gaos hace una interesante caracterización de la filosofía hispanoamericana entendida ésta en su sentido literal, o sea como filosofía hispánica y como filosofía propiamente iberoamericana. Sin embargo, a pesar de que se refiere ya a Ortega y Gasset, ya a Miguel de Unamuno juntamente con autores específicamente iberoamericanos, sus reflexiones son válidas y no resultan útiles para señalar algunas características del pensamiento latinoamericano contemporáneo. Según Gaos, la filosofía hispanoamericana debe ser considerada con toda amplitud, de tal manera que puedan caber en ella expresiones ametafísicas, antisistemáticas, literarias, etcétera. En este sentido, la filosofía hispanoamericana tendería a rebasar lo estrictamente original para comprender incluso manifestaciones que bien pueden ser consideradas, además, como literarias. Desde el punto de vista formal, la filosofía hispanoamericana presenta un rasgo que podemos calificar como *estético*. En efecto, según Gaos, el pensamiento hispanoamericano contemporáneo es un pensamiento peculiarmente estético, debido a sus formas verbales de comunicación; a pesar de que su literatura no es precisamente la más original, podemos decir que, salvo algunas excepciones, en su mayor parte presenta un modelo de belleza literaria. Así, Gaos considera, por ejemplo, que Sarmiento, Montalvo, Martí y Rodó pueden ser considerados como grandes prosistas de la lengua española; lo mismo puede decirse de Varona, Korn, Caso y Romero. Incluso las exposiciones destinadas a comunicar ideas estrictamente filosóficas se valen en el pensamiento hispanoamericano contemporáneo, de géneros literarios como el ensayo y el artículo periodístico o de revista. Así, el pensamiento hispanoamericano de los siglos XIX y XX tiene en estos géneros, sus logros más plenos. A modo de ejemplo, podemos recordar que los pensadores hispanoamericanos han

[1] José Gaos, "Caracterización Formal y Material del Pensamiento Hispano-americano", *Cuadernos Americanos*. vol. I, núm. 6, 1942, pp. 59-88.

cultivado desde la literatura de imaginación o ficción hasta la poesía pura, como se puede observar en Bello, Martí, Vasconcelos y otros más. Cabe citar también como ejemplo a Domingo Faustino Sarmiento, cuyo *Facundo* se acerca a la novela histórica tocando incluso géneros auténticamente poéticos.

Apuntando el carácter estético de la filosofía latinoamericana, Gaos señala con agudeza que los filósofos iberoamericanos han cultivado con éxito la expresión oral y que destacan dentro de ellos, oradores, políticos y académicos, o bien los grandes conversadores que se distinguen por una especie de inspiración socrática. El tipo de expresión que caracteriza los escritos o los discursos de estos filósofos no es en manera alguna una expresión rígida, lógica o metódica, sino todo lo contrario, entraña un estilo emotivo y espontáneo; o sea que el lenguaje utilizado por los latinoamericanos está exento de una terminología técnica y rigurosa. Es hasta la generación de la llamada "filosofía académica" cuando se plantea la necesidad de recurrir a una conceptuación más rigurosa. Tal es la exigencia que muestran los filósofos de cuño neopositivista. Así, por ejemplo, en un diálogo académico celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en agosto de 1967, el filósofo mexicano Luis Villoro sostenía que merced al incipiente pero seguro desarrollo de las ciencias y técnicas, que acompañan al despegue económico del país, la filosofía está obligada a estrechar su relación con las ciencias y a plantear problemas metodológicos nuevos, así como a emplear conceptos científicos que rebasan necesariamente posturas localistas.[2] Más adelante decía Villoro: "Deben abandonarse los campos del ensayo filosófico y literario y situarse en su verdadero terreno de estudio: la sociología, la economía, la historia de la ideología, la antropología y la psicología sociales."

Una prueba del esteticismo de los filósofos latinoamericanos es el hecho de que sus creaciones desembocan a menudo en un estilo literario con perfiles bien personales. Muchos filósofos latinoamericanos contemporáneos se preocuparon por imprimirle un sello individual a sus escritos —piénsese por ejemplo en Sarmiento, Montalvo, Martí y Rodó.

Además, siguiendo estas reflexiones de Gaos, observamos que la filosofía latinoamericana es estética no solamente por su forma, como acabamos de ver, sino también por su temática, ya que frecuentemente encontramos que entre los tópicos tra-

[2] "El Sentido Actual de la Filosofía en México" (L. Zea, Luis Villoro, Alejandro Rossi, José Luis Balcárcel, Abelardo Villegas), *Revista de la UNAM,* vol. XXII, núm. 5, enero, 1968.

tados por los pensadores latinoamericanos figuran aquellos que se refieren a la crítica literaria, a las ideas estéticas, etcétera, como se puede apreciar, por ejemplo, en Deustúa, Caso o Vasconcelos.

Una segunda característica que es común a los filósofos latinoamericanos consiste en que sus reflexiones se centran principalmente en temas de carácter político. "En latinoamérica —dice Frondizi— no se cultiva la filosofía como forma desinteresada de conocimiento, sino como una guía orientadora para la conducta individual y social." [3] Ejemplos notables de escritores y oradores políticos son Mora, Alberdi, Haya de la Torre, o Alejandro Korn, cuya obra, además de poseer un carácter literario y filosófico, comprendió asi mismo una participación decisiva en la vida cultural y política de su país. Esta preocupación por lo político se observa claramente también en José Vasconcelos. Como sabemos, la vida y obra de Vasconcelos estuvieron bastante vinculadas a la política mexicana y latinoamericana en general. Por lo que respecta a Antonio Caso, a pesar de que casi no participó en la vida política de su país, lo cierto es que su obra, como dice Gaos, puede ser considerada como un discurso excepcional dirigido a la nación mexicana. En fin, idéntica preocupación por la política la podemos encontrar en Samuel Ramos y su *Perfil del hombre y la cultura en México,* o en los esfuerzos que realizó Gabino Barreda para adaptar la filosofía positivista de Augusto Comte a la realidad mexicana.

En relación con el interés por la política que muestra la filosofía latinoamericana, podemos mencionar las siguientes observaciones de pensadores norteamericanos como Harold Davis y William Rex Crawford. Davis sostiene que una de las características del pensamiento latinoamericano es, en efecto, su contenido social, en el cual caben temas sobre ética, historia, ley, educación, antropología y economía. Crawford, por su parte, asegura: "tal vez en un país joven, la filosofía tiene que ser filosofía social; tal es, sin duda, el caso de latinoamérica".[4] Podemos decir, a manera de ejemplo, que dentro de esta filosofía social a la que se refieren dichos escritores, los problemas medulares giran alrededor de preguntas de este tipo: ¿Cuál es la relación entre la Iglesia y el Estado en la sociedad? ¿Cuál

[3] *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo* XX, Antología, FCE, México, 1974, p. 19.

[4] *El Pensamiento Latinoamericano de un siglo,* Limusa-Wiley, México, 1960, p. 13.

es el papel que debe desempeñar la educación? ¿En qué consiste la soberanía? ¿Cuál es la naturaleza y la justificación del cambio revolucionario frente al evolutivo?[5]

Según lo antes visto, podemos entonces definir a los filósofos latinoamericanos —sobre todo a los del siglo XIX— como los ha caracterizado Leopoldo Zea: se trata de filósofos que reflexionan sobre los problemas de su realidad con el fin de transformarla. "Filósofos *engagés,* con una filosofía comprometida, que lo mismo tomaban la pluma que la espada, lo mismo escribían un libro sobre la sociedad que les había tocado en suerte y sus problemas, como un manifiesto llamado a la acción para realizar el cambio que esa sociedad necesitaba".[6]

Dentro de los problemas sociales que aborda la filosofía latinoamericana está el que se refiere al indígena. Muchos de los filósofos latinoamericanos prestaron escasa atención a este problema, por ejemplo Montalvo y Rodó; en cambio Vasconcelos glorifica a la nueva raza que surge de este continente, y "para Luis Alberto Sánchez, Mariátegui y Haya de la Torre, el problema de América es el problema del indígena".[7]

El carácter social y político del pensamiento latinoamericano es decisivo, pues ha servido para destacar su peculiaridad frente a otros modos de filosofar. Así, por ejemplo, R. Frondizi considera que la supuesta emotividad de la filosofía latinoamericana se debe al tipo de problemas por los que se interesa; en cambio el filósofo norteamericano mantiene la serenidad porque estudia problemas técnicos, metodológicos y semánticos, en donde no hay cabida para las emociones. Al filósofo latinoamericano le interesa —dice Frondizi— "la naturaleza del hombre, su destino y sus creaciones"; los norteamericanos, en cambio, se interesan más por los problemas epistemológicos, metodológicos y lógicos. Al filósofo norteamericano le seduce el fundamento empírico, el rigor del razonamiento, la precisión en el lenguaje; en los filósofos latinoamericanos "lo que cuenta de preferencia es la amplitud y sinceridad de las preocupaciones". Sin embargo, a pesar de estas diferencias ambos modos de filosofar se complementan, pues los latinoamericanos pueden ofrecer una fuente inagotable de humanismo y los norteamericanos pueden aportar su experiencia y destreza en el manejo técnico de los problemas metodológicos de la semántica y de la

[5] *Cfr.* con Eugen Davis: "El Pensamiento Latinoamericano, sus Fuentes y sus Características", *Revista de la UNAM,* vol. XXVI, 6 y 7 febrero y marzo de 1972.

[6] *La filosofía americana como filosofía sin más,* Ed. Siglo XXI, México, 1969, p. 73.

[7] Crawford, *op. cit.,* p. 17.

lógica. "Con su aporte, el hombre iberoamericano llegará a ser filósofo; con el aporte de Iberoamérica, el norteamericano será filósofo sin dejar de ser hombre". [8]

Otra característica muy ligada a la anterior, que muestra la filosofía latinoamericana, es el aspecto pedagógico que acompaña casi siempre a los filósofos latinoamericanos. Al igual que los grandes filósofos europeos, como Kant, Fichte, Schelling, Hegel, etcétera, los filósofos latinoamericanos se distinguen como profesores. Así, "el positivismo es desde el comienzo un movimiento principalmente pedagógico en sentido lato y estricto".[9] Esta característica explica el surgimiento de una literatura de marcados matices pedagógicos, donde cabría citar la obra del Pensador Mexicano, de Rodó, (*Ariel* es, por ejemplo, el discurso formal a sus discípulos), etcétera. Igualmente, podemos evocar la figura de Bolívar, el cual habla como educador a sus pueblos.

Categorías para la explicación de la filosofía latinoamericana

Las diversas características o abordajes que se han hecho sobre la filosofía latinoamericana han generado una serie de categorías tales como: "imitación", "originalidad", "autenticidad", "inautenticidad", "anticientificismo", "humanismo", "cultura heredada", "cultura criolla", etcétera.[10] Todas estas categorías representan instrumentos valiosos para la caracterización de la filosofía latinoamericana. Es necesario observar que dichos conceptos los podemos comprender bajo dos grandes modalidades; por un lado se encuentran aquellas categorías gestadas por una preocupación más bien humanista y culturista, entre las que figurarían las ya mencionadas; estas categorías son de naturaleza ontológica porque reparan en el ser del latinoamericano. Pero por otra parte, existe una segunda serie de categorías originadas por otro punto de vista, que resulta de la consideración de la cultura en relación con el poder, ya sea económico o estrictamente político; entre éstas figuran las de "dependencia", "colonialismo", "revolución", "reformismo" y muchas más. Ahora bien, ambos bagajes de conceptos, ambos tipos de categorías son legítimos y eficicaces para caracterizar al pensamiento latinoamericano. Estos dos tipos de categorías, que, como aca-

[8] "Tipos de Unidad y Diferencia entre el Filosofar en Latinoamérica y en Norteamérica", *Filosofía y Letras*, México, 1950.

José, Gaos, artículo citado, p. 70.

[10] Para una mayor ampliación sobre este tema, puede verse: *Las Categorías de la cultura mexicana* de Elsa C. Frost, UNAM, México, 1972.

bamos de ver, surgen de dos criterios diferentes en la comprensión de la filosofía latinoamericana, no se contraponen, sino que se complementan. El filósofo mexicano Abelardo Villegas,[11] que se ha ocupado de este tema con todo detalle, considera que entre estos dos grupos de categorías podemos advertir una relación, por ejemplo, entre "imitación" y "colonialismo", o bien entre "liberación" y "autenticidad". Sin embargo, el mismo Villegas llama la atención sobre la necesidad de aclarar en qué consisten esas relaciones o sustituciones, como piensan algunos. Como quiera que sea, una explicación detallada de estas categorías nos brindaría la posibilidad de arribar a una comprensión esencial de la filosofía latinoamericana; pero debido a los límites de este trabajo, no podemos sino tan sólo referirnos a algunas de ellas.

La originalidad

Uno de los aspectos ampliamente discutidos es el de la originalidad de los pueblos latinoamericanos. La categoría de la originalidad plantea la pregunta sobre la posibilidad de una filosofía auténtica latinoamericana. Ésta tiene la peculiaridad de ser una filosofía que se cuestiona a sí misma. La historia de la filosofía latinoamericana muestra cómo sus diversos pensadores se han lanzado a la búsqueda de los matices peculiares que definen a sus respectivos pueblos. ¿Es original el pensamiento latinoamericano, o es, por el contrario, una mera imitación, un reflejo de pensamiento occidental? El problema de la originalidad conduce a preguntar por lo típicamente americano, es la preocupación por lo concreto, lo propio y específico de la cultura y del hombre americano. Se considera que este tema es propio de la filosofía latinoamericana porque los pueblos europeos no tuvieron necesidad de plantearse el problema de su propia originalidad. Lejos de cuestionar su autenticidad, los filósofos griegos, medievales, modernos o contemporáneos representativos de la cultura occidental, pensaban que sus culturas eran nada menos que lo universal por excelencia. Sin embargo, Leopoldo Zea ha observado que en los últimos años, por motivos de crisis, Europa también se ha ocupado de lo *concreto* y *circunstancial* del hombre y la cultura; tal es, por ejemplo, el caso del historicismo y del existencialismo.

Así pues, el americano, a diferencia del europeo, nunca se ha sentido expresión de lo universal. De ahí que su preocupación no sea otra que la de incorporarse precisamente a esta uni-

[11] *Cfr.* con Abelardo Villegas: "Cultura y Política en Latinoamérica", *Revista de la UNAM,* vol. XXVI, núm. 6 y 7, febrero y marzo de 1972.

versalidad que encarna la cultura occidental. Sin embargo, la búsqueda de su identidad o la ubicación del americano dentro de la cultura universal, no supone —como observa Zea— el que éste se vea como un ser extraordinario, como un ente fuera de la humanidad, sino, todo lo contrario, implicará verse como un hombre concreto igual que cualquier otro, con peculiaridades tales que lo incorporen al concierto de la cultura universal.

El tema de la originalidad en la filosofía latinoamericana se hace patente a mediados del siglo XIX con el llamado romanticismo latinoamericano. Los románticos latinoamericanos se plantean el problema acerca de una cultura original latinoamericana o sea la posibilidad de una cultura independiente de la ibérica. Tal preocupación se advierte, por ejemplo, en Sarmiento, Alberdi, Bilbao, Lastarria, Montalvo y Mora. En esta generación de pensadores se encuentra la idea de crear una filosofía nacional como lo fuera la francesa o la inglesa. Estos filósofos consideraban que para fundar una cultura original era necesario realizar una ruptura con el pasado colonial, una "emancipación mental" como certeramente la ha llamado Leopoldo Zea. Ahora bien, los filósofos románticos observan que el modelo o arquetipo a seguir para el logro de esta emancipación mental es Europa. "Nuestros próceres —dice Zea— sueñan con una América que, como Europa, origine un conjunto de culturas nacionales semejantes a las que han surgido en el Viejo Continente."[12] Sin embargo, pese a ello, al finalizar el siglo XIX se podrá observar que estos intentos por realizar una cultura original en base al modelo occidental han sido vanos. Los pueblos latinoamericanos persisten aún en ajustarse a formas que recuerdan los modos de vida que imperaban en la Colonia. Es más, se observa que no sólo no se ha realizado este ideal de asimilación, sino que el pensamiento latinoamericano ha sucumbido a nuevas formas de subordinación. El centro de esta nueva subordinación ya no será España, sino que serán Europa y los Estados Unidos. Tratando de superar la dependencia a que condujo el romanticismo del siglo XIX, los filósofos latinoamericanos perseguirán encontrar la plena originalidad de la cultura latinoamericana, pero para ello ya no tratarán de ceñirse al modelo europeo o norteamericano, como lo hicieron sus predecesores. Refutando al positivismo, los filósofos pertenecientes a la generación de los fundadores en el siglo XX, van en busca de una realidad más profunda; a saber: la búsqueda de lo propiamente humano, de aquello que hace de un hombre un hombre. Consideran que la posibilidad del hombre descansa

[12] Leopoldo, Zea, *op. cit.*, p. 23.

en una libertad creadora bien diferente a la que defendían los liberales o los positivistas. Los filósofos latinoamericanos del siglo XX pertenecientes a la generación de *los fundadores* aspiran a realizar "un modo de ser propio, un modo de ser que no tiene por qué ser semejante al de otros. Un modo de ser que, en la medida en que se afiance se fortalezca, escapará a la enajenación, a los nuevos coloniajes, a la situación de subdesarrollo, a la infrahumanidad como expresión de subordinación".[13]

La dependencia

Otra categoría interesante para el estudio de la filosofía latinoamericana es el concepto de dependencia que ha sido planteado por Leopoldo Zea y otros filósofos latinoamericanos. Un problema común a los pueblos latinoamericanos es su situación de dependencia, no ya frente a España, sino frente a un país desarrollado como son los Estados Unidos. Este hecho ha suscitado la necesidad de recurrir a lo que se llama una *Filosofía de la liberación,* o sea una filosofía encaminada a cancelar la dependencia cultural de los pueblos latinoamericanos. Un primer requisito que plantea Leopoldo Zea para el logro de esta emancipación, de esta cancelación de la dependencia, consiste primeramente en cobrar conciencia de la situación de dependencia. En una entrevista que se le hizo, Leopoldo Zea declaró:

> sólo el que se sabe dependiente, esclavo, o siervo puede concluir que no puede ni debe seguir siendo. Por ello una auténtica filosofía de la liberación será aquélla que empiece por hacer consciente la dependencia, la dominación. Una vez consciente, el paso a seguir es el que lleve a poner fin a la misma. Pienso que en unas palabras de Carlos Marx se encontraría la mejor justificación de esta tarea: dice en una carta a Arnold Ruge: "la razón ha existido siempre, pero no siempre en forma racional. De modo que el crítico puede remitirse a cualquier forma de conciencia teórica y práctica y a partir de las formas propias de la realidad existente desarrollar la verdadera realidad en cuanto deber y objetivo teleológico".[14]

Según Zea, para liberarse de los hábitos y costumbres de la vieja España, los latinoamericanos sucumbieron a una nueva forma de dependencia cultural. La imitación irreflexiva hacia

[13] *Ibidem,* p. 27.

[14] "Boletín de la Facultad de Filosofía y Letras", marzo-abril, 1976, núms. 3-4.

los Estados Unidos es una manifestación clara de esta forma nueva de dependencia. Ya el filósofo uruguayo José Enrique Rodó era consciente de esto, y por tal razón crea el término *nordomanía,* que le sirve para delatar esta forma de sumisión. De más actualidad, podemos citar el caso de José Vasconcelos, para quien también, a pesar de seguir caminos extraños (hispanismo, catolicismo e incluso fascismo), la meta es en última instancia la liberación, manifestando su filosofía una lucha antiimperialista. Margarita Vera, que se ha ocupado de este tema, nos dice:

> la semilla que Rodó sembrara en su *Ariel,* cayó en terreno fértil y sus frutos han crecido lozanos. Los filósofos latinoamericanos —Vasconcelos entre ellos— retomaron la voz del uruguayo Rodó para imprimirle nuevos acentos y dejarla ir por el mundo como denuncia viva, como acusación ante la opresión y la explotación, que reclama al mismo tiempo la liberación.
> Filosofía de la liberación propone Vasconcelos, teoría de la "raza hispánica" como contrapartida de la filosofía y práctica sajonas.[15]

II. Los antecedentes: Romanticismo y positivismo

Una vez realizada la independencia de los pueblos latinoamericanos, surge la necesidad de hacer de las antiguas colonias españolas naciones democráticas semejantes a Inglaterra, Francia y los Estados Unidos. Como bien ha observado Leopoldo Zea, los hombres de esta América consideraron que las naciones modernas habían progresado gracias al desarrollo de dos técnicas fundamentales: "la técnica de convivencia social teniendo como eje el interés y la libertad del individuo, y la técnica de dominio natural (la ciencia)".[16]

Ahora bien, los latinoamericanos del siglo XIX van a hacer su mayor esfuerzo para apropiarse de estas dos técnicas con el fin de convertir a sus pueblos en naciones industrializadas, organizadas democrática y liberalmente. Sin embargo, estos intentos van a tropezar con un mal que aquejaba a las jóvenes repúblicas. Dicho mal se encontraba en la *herencia española* que era una enfermedad de origen. Pese a los empeños de implantar la modernidad en los pueblos iberoamericanos, pronto iban a

[15] Margarita Vera: "Testimonio de la Función Liberadora de la Filosofía Latinoamericana" (ponencia leída en el *Primer Coloquio Nacional de filosofía,* Morelia, Michoacán, agosto, 1975).

[16] Lepoldo, Zea, *El pensamiento Latinoamericano,* Ed. Pormaca, México, tomo I, p. 13.

surgir hábitos y modos de ser contrarios a este espíritu moderno, y que sin duda provenían de España. José Victorino Lastarria (1817-1888), por ejemplo, consideraba que la civilización heredada de España requería de una radical modificación, pues esa cultura debía reformarse completamente por ser el extremo opuesto de la democracia que estaba planteada. A la voz del pensador chileno se suma la del argentino Estéban Echeverría (1805-1851), quien afirmaba que la emancipación de hispanoamérica sólo sería posible repudiando la herencia que nos dejó España. En México, José Ma. Luis Mora (1794-1850) aseguraba que a pesar de que el pueblo de México anhelaba tenazmente la libertad, a ello se oponían las contradicciones e inconsecuencias que se advertían en el carácter nacional, y que, claro está, provenían de España. Por último, el argentino Domingo Faustino Sarmiento (1881-1888), que fue uno de los pensadores que con más pasión luchó en pro de una nueva emancipación, exclamaba: "¡No os riáis, pueblos hispanoamericanos, al ver tanta degradación! ¡Esta enfermedad la traemos en la sangre!" [17]

Así pues, a pesar de que los nexos políticos con España ya no existían fácticamente, seguían perdurando en latinoamérica a través de la estructura colonial. En esto va a reparar la llamada generación de los románticos o corriente espiritualista, como la llama Andrés Roig. Corriente representada por Sarmiento, Alberdi, Bilbao, Lastarria, Montalvo, Mora, etcétera. Los románticos desean a toda costa eliminar el pasado colonial, la herencia española, ya que los nuevos ideales se hallaban en contradicción con el pasado heredado. Expresiones de este pasado eran la barbarie, el absolutismo, la intolerancia, la tiranía, el retroceso. El pensamiento de los románticos procede en gran parte de la filosofía desarrollada durante la ilustración europea en el siglo XVIII. Es decir, los miembros de esta generación son hijos de la Ilustración, uno de cuyos temas centrales es la idea de progreso y perfectibilidad, ideales que sólo se lograrían mediante la abolición de un pasado obscuro e irracional.

Los más conspicuos integrantes de la generación de románticos considera que una de las formas más eficaces para acceder a la modernidad consistiría en cambiar la mentalidad de los hispanoamericanos por medio de una educación que elimine gradualmente las bases mismas de la cultura colonial. Los lineamientos ideológicos de esta nueva educación van haciendo posible el surgimiento del positivismo. El positivismo florece como consecuencia natural de esta reacción frente a la cul-

[17] Cit. por Zea en *op. cit.*

tura colonial. El positivismo se presentó como el instrumento mas idóneo para lograr la plena emancipación mental. En los pensadores que hemos llamado románticos encontramos ideas que se ajustan a la filosofía positivista. Leopoldo Zea se refiere a dichos ideólogos como a una generación prepositivista. Por ejemplo en Mora, las ideas prepositivistas se manifiestan en las críticas que formula a la educación clerical y dogmática de su tiempo, en el énfasis que le confiere a la experiencia, a la investigación y la duda que han de conducir a la obtención de la verdad.[18]

Por otra parte, las corrientes de que se nutre esta generación liberal y romántica (tradicionalismo francés, eclecticismo, sansimonismo, escuela escocesa, utilitarismo, etcétera no son del todo incompatibles con el positivismo y, en cierta manera, preparan su adopción. Recuérdese incluso que el antecedente inmediato del comtismo es la doctrina de Saint-Simon. Se puede afirmar, como lo expresó Francisco Romero, que el positivismo en Hispanoamérica es consustancial con la situación histórica, ya que se presenta como una especie de doctrina salvadora, que reclamaban los nuevos tiempos y cuya misión consistía en borrar todos los males heredados de la colonia. El positivismo se convierte así en un instrumento teórico bastante importante para advenir a la modernidad. A pesar de que hablamos del positivismo hispanoamericano en general, debemos advertir que éste se presenta en cada pueblo bajo diversos matices y modalidades. En Brasil, por ejemplo, el positivismo se desarrolla en una forma más espontánea porque allí el positivismo no fue sino una manifestación natural de su propia evolución.

El positivismo prevalece en las últimas décadas del siglo XIX y en las primeras del presente. Podemos afirmar que dos son las corrientes que han tenido decisiva implantación en Latinoamérica: la escolástica y el positivismo. La feliz acogida del positivismo en Hispanoamérica se debió en gran parte a que esta doctrina llegó en un momento propicio para su desarrollo. El creador del positivismo, el filósofo francés Augusto Comte (1798-1857), trató de explicar los fenómenos de la vida humana acudiendo a métodos tomados de la ciencia. Pero además de su aspecto teórico, el positivismo era, en última instancia, un afán por encausar el saber al servicio de la acción ("saber para prever, prever para actuar"). "Este aspecto —como dice R. Frondizi— quizá sea uno de los más cautivantes para los latinoamericanos, deseosos como estaban de superar la anar-

[18] *Cfr.* Gustavo Escobar V., *El liberalismo ilustrado del Dr. José María Luis Mora,* UNAM, México, 1974.

quía, erradicar la miseria y la enfermedad y poner a los respectivos países en la senda del progreso".[19] Además, existieron causas de carácter teórico que propiciaron el arraigo del positivismo en Latinoamérica. La escolástica se había caracterizado por ser una filosofía meramente especulativa y dogmática; frente a ello, el positivismo se presentaba como una doctrina que partía de la experiencia, que reclamaba rigor lógico y que además se basaba en conocimientos probados, haciendo posible el progreso constante del conocimiento.

Rechazo del positivismo

La filosofía latinoamericana del siglo XX se inicia cuando los pensadores de todo el continente comienzan a reaccionar contra el positivismo que, como hemos visto, es la doctrina típica del siglo XIX. ¿Cuáles fueron las limitaciones que los filósofos iberoamericanos observaron en la filosofía positivista? ¿A qué se debió esta reacción en contra de la misma? En los primeros años del siglo actual los pensadores latinoamericanos se percataron del fracaso del positivismo. Observaron que no obstante su implantación, no se habían realizado cambios profundos de infraestructura; el ideal de un conocimiento científico para transformar la realidad con que habían soñado los positivistas tampoco se había desarrollado. Al referirse al fracaso del positivismo Abelardo Villegas observa que

> la acogida al positivismo había sido casi universal, pero ninguna de las naciones positivistas había terminado con las llamadas lacras coloniales, el orden social era impuesto por la casta de los dictadores militares, la supuesta riqueza acaparada por una oligarquía latifundista y financiera, el imperialismo económico de las grandes naciones occidentales hacía presa de estos países convirtiendo su incipiente burguesía en un apéndice de la gran burguesía internacional.[20]

Por otra parte, los epígonos del positivismo latinoamericano no supieron aplicar las ideas de Comte a su propia realidad; sus frustrados intentos comprobaron una vez más que la complejidad de los hechos supera los esquemas teóricos.

Otra de las razones que explican la bancarrota del positivismo en Latinoamérica fue el fracaso que la propia doctrina de Comte sufrió en su país. Al morir Comte, en 1857, esta

[19] *El hombre y los valores de la filosofía latinoamericana del siglo* XX, FCE, México, 1975, p. 11.

[20] *Panorama de la filosofía latinoamericana actual,* Eudeba, Buenos Aires, 1963, p. 20

doctrina comienza a decaer. Los discípulos del padre del positivismo, Littre y Laffite, no fueron capaces de darle solidez e impulso a la doctrina de su maestro. Además en el aspecto intelectual el positivismo cayó en grandes contradicciones. Es curioso hacer notar cómo a pesar de que el positivismo proclamaba el credo cientificista con gran vigor, no fue capaz, en cambio, de impulsar la enseñanza técnica. Así, Alfonso Reyes observaba que el partido científico, que apoyaba a la dictadura de Porfirio Díaz, en México, no había creado nunca una facultad de economía o una escuela de finanzas.

Sin duda alguna, otra de las razones que los filósofos latinoamericanos tuvieron para rechazar el positivismo la encontraron en el ámbito de la moral. La doctrina positivista desembocaba en un determinismo, ya que al aplicar el principio de causalidad a la totalidad de la experiencia acabó por negar, tal vez sin quererlo, la libertad humana. Ante este determinismo, una generación de filósofos latinoamericanos del siglo XX, los llamados filósofos antipositivistas o filósofos *fundarores,* lanzan severas críticas al positivismo. Así, el filósofo argentino Alejandro Korn —al que nos referiremos más adelante— decía por ejemplo: "no podemos aceptar una filosofía que *anonada la personalidad humana,* reduce su unidad a un fenómeno biológico, le niega el derecho a forjar sus valores y sus ideales y le prohíbe trascender con el pensamiento el límite de la existencia empírica". Por su parte, el filósofo peruano Alejandro Octavio Deustúa (1849-1945) también se hace solidario de la rebelión contra el positivismo. Su reacción le lleva a abrigar una perspectiva francamente espiritualista, tan peculiar en los filósofos que reaccionan contra el positivismo. Para superar el determinismo, Deustúa acude a la esfera de la estética, partiendo de Kant y Bergson muestra que hay una región del espíritu humano que no obedece al impulso utilitario. Esta región es la del arte, producto de una intuición desinteresada.

III. Corrientes filosóficas del siglo XX

Los fundadores. Superación del positivismo

El filósofo argentino Francisco Romero llama a la generación de filósofos latinoamericanos que se emancipan del positivismo, la *generación de los fundadores.* Esta generación inaugura la filosofía latinoamericana del siglo XX; y una de sus más significativas aportaciones consiste en que propicia una mayor libertad a la actividad filosófica ya que la filosofía anterior, la escolástica y el positivismo, constituían filosofías oficiales y por

lo tanto impuestas por los grupos dominantes. En el primer caso, la filosofía estaba al servicio de intereses religiosos y políticos de la sociedad colonial, y en el segundo, expresaba los intereses de la burguesía del siglo XIX.

A la generación de fundadores pertenecen principalmente: José Enrique Rodó, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro Deustúa, Enrique Molina, Raimundo Farías Brito, Jackson de Figuereido, Antonio Caso y José Vasconcelos, a los que nos referiremos más adelante.

Según el filósofo peruano Francisco Miró Quesada, la *generación de los fundadores* o *patriarcas* tuvo como principal misión difundir el pensamiento europeo con ciertas limitaciones, pues estos filósofos poseían una comprensión formal de la filosofía occidental pero les faltaba una comprensión de "caladura", o sea una comprensión profunda, técnica y especializada de dicha filosofía. El propósito de esa generación, dice Miró Quesada, no fue hacer filosofía en el noble e inalcanzable sentido de los grandes maestros europeos, sino que su finalidad consistió más bien en un modesto programa pedagógico encaminado a

> preparar a los estudiantes para que puedan alguna vez, siempre que realicen el esfuerzo necesario, leer a los grandes maestros de la filosofía occidental, y sobre todo, a los grandes maestros de la época, a los que están creando la filosofía, a los que están llevando a Europa y al mundo entero por nuevos y audaces rumbos.[21]

Respecto a las influencias que incidieron en los fundadores para oponerse al positivismo, éstas fueron múltiples en primer término la influencia de los filósofos franceses: Bergson y Boutroux; de los alemanes: Kant, Nietzsche, Schopenhauer, Husserl, Dilthey, Heidegger, Scheler, Hartmann y Jaspers; del inglés William James; del italiano B. Croce, etcétera. Refiriéndose a los ateneístas mexicanos, es decir a los filósofos fundadores que en 1909 crearon la agrupación conocida como el Ateneo de la Juventud, Juan Hernández Luna dice que las lecturas que influyeron en ellos fueron las de Schopenhauer, Kant, Boutroux, Eucken, Bergson, Poincaré, William James, Wundt, Nietzsche, Schiller, Lessing, Winkelmann, Taime, Ruskin, Wilde, Méndez Pelayo, Croce y Hegel.[22]

[21] *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* FCE, México, 1974, p. 34.

[22] *Conferencia del Ateneo de la Juventud,* UNAM, México, 1962, p. 10.

A continuación nos referiremos a los principales filósofos latinoamericanos que se emancipan del positivismo.

José Enrique Rodó

Se ha considerado a Rodó como un auténtico precursor de la generación antipositivista latinoamericana. Sus ideas, el énfasis que pone en la esfera del sentimiento y del desinterés van a repercutir en los demás filósofos fundadores. José Enrique Rodó nació en Montevideo, Uruguay (1871-1917). Entre las obras más significativas de Rodó se encuentran las siguientes: Una serie de ensayos juveniles que vieron la luz bajo el título común de *La vida nueva, El que vendrá* (1867), *La novela nueva, Ariel* (1900), *Los motivos de Proteo* (1909), que es una obra de madurez a la cual se ha considerado como una abreviada y múltiple enciclopedia de referencias históricas, filosóficas, mitológicas, de observaciones y especulaciones sobre cuestiones vitales que tienen por centro y punto de partida la personalidad del hombre.

Después de *Los motivos de Proteo,* Rodó escribe una serie de ensayos, crónicas y artículos periodísticos, como *El mirador de Próspero* (1913), *El camino de Paros* (1918) y *Los últimos motivos de Proteo* (1932).

Sobre las influencias que recibió el pensamiento de Rodó, el propio pensador uruguayo sostiene: "mis dioses son Renán, Taine, Guyau, los pensadores, los renovadores de ideas, y para el estilo, Saint-Victor, Flaubert, el citado Renán". Además de estos autores, se advierte en la obra de Rodó un influjo de Mointaigne, Destoievski, Ibsen, Nietzsche, Bergson, William James, Emerson, Carlyle y otros.

Tal vez la obra más polémica y la más conocida de Rodó sea *Ariel.* Se dice que en ella el autor deja de ser un mero manipulador de ideas y de puros valores estéticos para tratar un tema de carácter ideológico. En el *Ariel,* Rodó se empeña por denunciar el ideal naturalista y utilitario que entraña una filosofía como el positivismo, ideal que simboliza con la figura de *Calibán,* personaje de *La Tempestad* de Shakespeare, que contrasta por su rudeza e ignorancia con *Ariel.*

> Ariel, genio del aire, representa en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, el término ideal a que asciende la selección humana, rectifi-

cando en el hombre superior los tenaces vestigios de *Calibán*, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida.[23]

El *Ariel* está dedicado a la juventud de América; en él, Rodó aconseja que se desarrolle el ideal humano, la profesión universal de ser hombre. "Aspirad —dice Rodó por boca de Próspero— a desarrollar en lo posible, no un solo aspecto, sino la plenitud de vuestro ser". Uno de los aspectos que mutilan esta plenitud del hombre es la moral utilitaria. El utilitarismo conduce a la unilateralidad; "ser incapaz de ver de la Naturaleza más que una faz: de las ideas e intereses humanos más que uno solo, equivale a vivir envuelto en una sombra de sueño horadada por un solo rayo de luz". El utilitarismo, además, conduce a la especialización y a la estrechez que se advierten en las modernas civilizaciones. Sin embargo Rodó no condena del todo al utilitarismo, sólo aconseja que no se entregue "nunca a la utilidad o a la pasión, sino una parte de vosotros".

A la moral severa y estrictamente racional que se encuentra en el espíritu del positivista, Rodó antepone una moral estética, una ética en la cual la moral va unida íntimamente al sentimiento. "En el alma del redentor —dice—, del misionero, del filántropo, debe exigirse también *entendimiento de hermosura,* hay necesidad de que colaboren ciertos elementos del genio del artista."

La moral utilitaria la encuentra reflejada Rodó en el espíritu inglés y en los Estados Unidos. La admiración por la grandeza y la fuerza de esta nación ha originado lo que Rodó llama la *nordomanía.* La nordomanía consiste en admirar e imitar ciegamente a los Estados Unidos; empero, es necesario ponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno. La imitación servil e irreflexiba hacia los Estados Unidos es incluso inmoral pues va en contra del principio de individualidad y personalidad que debe reinar entre los pueblos. "No veo la gloria, ni el propósito de desnaturalizar —dice Rodó— el carácter de los pueblos, su genio personal, para imponerles la identificación de un modelo extraño al que ellos sacrifiquen la originalidad irremplazable de su espíritu." Rodó lleva a cabo una justipreciación de la cultura norteamericana: Por un lado reconoce su grandeza y sus logros:

ellos [los Estados Unidos] han sido los primeros en hacer surgir nuestro moderno concepto de la libertad, de las inse-

[23] *Ariel,* Ed. Porrua, México, 1972, p. 1.

guridades del ensayo y de las imaginaciones de la utopía, para convertirla en bronce imperecedero y realidad viviente; porque han demostrado con su ejemplo la posibilidad de extender a un inmenso organismo nacional la inconmovible autoridad de una república.

Sin embargo, pese a toda su magnificencia, pese al gran vitalismo y optimismo que los caracteriza, los Estados Unidos producen, en su conjunto, una singular impresión de insuficiencia y de vacío. Y ello es así debido a que el gran pueblo americano ha cifrado su ideal en el puro bienestar material. "Huérfano de tradiciones muy hondas que le orienten, ese pueblo no ha sabido sustituir la idealidad inspiradora del pasado, con una alta y desinteresada concepción del porvenir." Así, los Estados Unidos sólo viven "para la realidad inmediata, del presente, y por ello subordina toda su activiadd al *egoísmo,* del bienestar personal y colectivo".

Como puede apreciarse la cultura norteamericana no es para Rodó el mejor modelo a imitar. Su ciencia no es producto de un desinterezado afán de verdad, su moral utilitaria no es más que una fuerza auxiliatoria de la legislación penal, de esta moral no surgirá jamás el ideal de la santidad ni del heroísmo.

Alejandro Korn (1860-1936)

Nace en San Vicente, provincia de Buenos Aires. Fue formado inicialmente en el positivismo, sin embargo, debido a su vocación literaria y metafísica acabó por liberarse de la doctrina de Comte. Sus obras principales son: *Influencias filosóficas en la evolución nacional* (1912); *La libertad creadora* (1920); *Axiología* (1930) y *Apuntes filosóficos* (1935), en donde resume su doctrina en forma clara y estilo sencillo.

"Korn —dice Frondizi— fue quien contribuyó en mayor medida a superar las limitaciones teóricas del positivismo, que era la filosofía predominante en Argentina a principios del siglo. No se limitó a criticarlo, como otros, sino que expuso una teoría que lo sueraba".

Korn se sintió atraído por el problema de la libertad. Influenciado por Kant llega a afirmar que el mundo objetivo obedece a leyes necesarias, mientras que el subjetivo carece de leyes, es libre. Para Korn la posibilidad de la ética descansa en la libertad; sin embargo, el positivismo no fue capaz de fundamentar una ética porque, justamente, merced a su concepción mecanicista, acabó por suprimir la libertad.

Los fundadores del positivismo, dice Korn, abundaron en esfuerzos dialécticos para salvar la ética, pero en la evolución lógica de la doctrina llegamos al punto en que se proclama abiertamente la amoralidad hasta con cierto alarde y orgullo. ¡Ante la evidente imposibilidad de fundar una ética, se acaba por declararle superflua![24]

Carlos Vaz Ferreira (1873-1958)

Nace en Montevideo, Uruguay. Vaz Ferreira es, sin duda, junto con Rodó, la máxima figura de la filosofía en Uruguay. La superación del positivismo en Vaz Ferreira se realiza de una manera gradual. El pensamiento de Vaz Ferreira se caracteriza por ser antisistemático, postura que le permite combatir todo dogmatismo filosófico, comenzando por el positivismo. Si por positivismo se entiende, dice Vaz Ferreira, la limitación sistemática del conocimiento humano a la sola ciencia: prohibición de salir de sus límites cerrados, prohibir al espíritu humano la especulación, la meditación, y el psiqueo efectivo, a propósito de problemas ajenos a lo mensurable, a lo accesible a los sentidos; entonces, el positivismo, así entendido, es doctrina o tendencia en sí misma inferior y funesta en sus efectos. Así pues, frente al dogmatismo, Vaz Ferreira propone la libertad de la especulación filosófica.

Al igual que los demás fundadores, la filosofía de Vaz Ferreira se centra en el humanismo. Sus temas predilectos giran en torno a la ética, a la sociedad y a la educación. Dentro de sus obras principales podemos citar: *Conocimiento y acción* (1907), *Lógica viva* (1910), *La actual crisis del mundo desde el punto de vista racional* (1940), *Fermentario* (1938) y *Los problemas de la libertad y del determinismo* (1957).

Vaz Ferreira considera al pensamiento como algo vivo, fluctuante; el pensamiento se equivoca, rectifica, duda, divaga. A los sistemas rígidos opone Vaz Fereira una "lógica viva" que si bien no conduce a la exactitud extrema, si en cambio abre los espíritus y los ensancha. Es necesario "enseñar a graduar la creencia, y a distinguir lo que se sabe, de lo que se comprende totalmente: entrever, vislumbrar, y todavía sentir, más allá de esos horizontes lejanos y apenumbrados, la vasta inmensidad de lo desconocido".

Alejandro Octavio Deustúa (1849-1945)

Nace en Huancayo, Perú. Su reacción hacia el positivismo le hace abrigar una posición espiritualista. Entre sus

[24] *Cit.* por A. Villegas en *op. cit.*, p. 39.

obras fundamentales destacan las siguientes: *Estética aplicada, Lo bello en el arte, La arquitectura, Estética general, La Estética de José Vasconcelos* y *Los sistemas de moral.* Como podemos observar el problema estético preocupó notablemente a Deustúa. En su obra *Estética general* considera el filósofo peruano que el fenómeno estético se diferencia radicalmente del aspecto lógico y económico, pero no acontece así con el campo moral con el que guarda estrechas relaciones, pues en el fenómeno moral la libertad es un factor esencial como en el estético; el ideal moral puede ser considerado como una creación estética y, en este sentido podrán calificarse como estéticas las acciones que realizan ese ideal.

Junto a la preocupación sobre la estética, Deustúa también desarrolló temas acerca de pedagogía y moral. Para Deustúa no es la lucha por la vida, como sostuvo el positivismo, la actividad típicamente humana, sino que, desembocando a un esteticismo, considera que el fenómeno artístico, en tanto que "fenómeno biológico, psicológico y sociológico, debe ser considerado como la síntesis más compleja y más perfecta de la actividad humana, como el sistema humano más atractivo y que más poderosa acción sistematizante posee".

La auténtica libertad, para Deustúa, se encuentra en el terreno de la estética.

> Lo bello no se demuestra como la verdad; se le intuye, se le siente, se comprende así su naturaleza, porque la inspiración que lo engendra o brota de él, escapa al procedimiento *exclusivamente lógico de la deducción;* jamás podrá explicarse por ésta, la génesis de la obra artística, que es concreta, ni el estado estético de la admiración penetrado de *libertad y de sentimiento.*

En otro fragmento de su *Estética general,* nos dice Deustúa:

> el fenómeno estético es esencialmente desinteresado; no persigue un fin fuera de sí, ni económico, ni moral, ni religioso; tiene su fin en sí; lo cual constituye su característica esencial. En eso consiste su desinterés, porque en esa emancipación de fines estriba su libertad. De ahí que sea, como dice Kant "una finalidad sin fin".

En cambio, frente a esta libertad que impera en el ámbito de la estética, está la economía la cual está sometida por el deseo;

> lo útil —dice Deustúa— depende, exclusivamente del deseo. Y aun cuando este puede presentarse en el desarrollo de

la emoción estética, *no constituye un factor necesario,* porque ésta puede y aún debe subsistir extraña al deseo de apropiación, ya sea de la obra contemplada, ya de los beneficios que su autor aspire a conseguir y aun de los fines de artística utilidad que la obra realice.[25]

Enrique Molina (1871)

Este filósofo es de nacionalidad chilena. A Enrique Molina le corresponde despertar, en la inteligencia chilena, el sueño dogmático del positivismo; al igual que los demás filósofos fundadores parte de la filosofía de Henry Bergson misma que le permite rebelarse contra el monismo naturalista que entraña el positivismo. Las obras más sobresalientes de Molina son: *Filosofía americana* (1912), *La filosofía de Bergson* (1916), *Dos filósofos contemporáneos: Guyau y Bergson* (1925), *Proyecciones de la intuición* (1935), *De lo espiritual en la vida humana* (1936), *Confesión filosófica* (1942).

Tal vez la obra más importante de las antes mencionadas sea *De lo espiritual en la vida humana* en donde Molina desarrolla un tema relacionado con los valores humanos. "Fatigada el alma de buscar inútilmente por los espacios cósmicos —dice Molina— en busca de valores definitivos, vuelve la lupa aumentadora de la observación y de la atención a lo genuinamente, a lo cordialmente humano." La filosofía de Enrique Molina desemboca en una filosofía de la historia y de la cultura. Para superar al positivismo pone de relieve la vida del espíritu así como la región de los valores científicos, religiosos y artísticos; la actividad económica, considera, no tiene sentido si no postulamos una *finalidad espiritual.* "¿Es acaso el espíritu —se pregunta Molina— una forma trascendente, un como fluído que soplara fuera de nosotros para incertarse en su oportunidad en el cerebro?" ... El espíritu, contesta Molina, está lejos de ser esto, mas bien el espíritu es aquello que se halla integrado por todo lo que ha hecho el hombre en el campo de la moral, de la conciencia del arte y de la religión, la obra de toda la inteligencia iluminada, disciplinada y sacudida de emoción.

Filósofos antipositivistas del Brasil

Raimundo Farías Brito y Jackson de Figuereido

El caso del Brasil marca algunas diferencias con los pueblos hispanoamericanos, en lo que respecta a su evolución histórica.

[25] *Cfr.* con *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo* XX, R. Frondizi/Jorge L/E Gracia. FCE, México, 1975, p. 218.

Estas diferencias han sido señaladas por Abelardo Villegas de la siguiente manera: "su origen lusitano —dice este autor— la casi nula influencia cultural del nativo y los efluvios africanos han determinado en el brasileño un carácter *distinto,* aunque parecido al del hispanoamericano".[26]

Además otra diferencia del Brasil con Hispanoamérica es que aquí el positivismo desempeñó el papel de una doctrina conservadora, en Brasil, en cambio, fue una de las más revolucionarias. Comtismo y evolucionismo ayudaron a superar la crisis que suponía la anulación del imperio y la reorganización del país; esto explica el porqué en Brasil la reacción espiritualista haya sido en verdad raquítica y que los auténticos fundadores del Brasil hayan sido positivistas y evolucionistas y no así espiritualistas.

Raimundo Farías Brito (1862-1917)

Un importante adversario del positivismo en Brasil fue Farías Brito, el filósofo más importante que ha dado ese país hasta el presente, tanto por la extensión y profundidad de su obra como por su influencia en pensadores posteriores. En su reacción contra el positivismo brasileño, Farías Brito se inspira en el voluntarismo pesimista de Schopenhauer y en el vitalismo de Bergson. Entre las obras más importantes de Farías Brito figuran: *La Finalidade do Mundo* (1894), *A Verdade como Regradas ações* (1905), *A Base física do espírito* (1912), *O mundo interior* (1914), obra en la que toma forma definitiva su doctrina intelectualista del mundo y del hombre.

Farías Brito sufrió la influencia de Espinoza; para el filósofo Brasileño el mundo "es una actividad intelectual, pues es Dios pensando, y nosotros, los hombres, como elementos que somos del mecanismo del mundo, formamos también parte del pensamiento de Dios, y somos, por consiguiente, en el más riguroso sentido de la palabra, ideas divinas". Sobre esta influencia que ejerció Spinoza en su pensamiento atestigua el mismo Farías Brito: "fue en Spinoza donde encontré el más sólido apoyo, y si hay alguna filosofía a que mi pensamiento esté sujeta es la de Spinoza". Para Farías Brito el universo entero está dotado de finalidad.

> Todas las cosas aspiran al conocimiento. El conocimiento es, pues, una tendencia universal: el fin de toda esta actividad infinita del cosmos, el fin de la evolución universal, es conocer, o más precisamente: el conocimiento que es la fi-

[26] Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 64.

nalidad del mundo. No es aquí el lugar adecuado para entrar en otros desarrollos. Por lo demás, para las grandes ideas una palabra basta.

Jackson de Figuereido (1891-1928)

Su pensamiento reviste un espiritualismo más acentuado que el que encontramos en Farías Brito. Las obras más destacadas de este ilustre pensador brasileño son: *Algunas reflexiones sobre la filosofía de Farías Brito, La Cuestión Social en la filosofía de Farías Brito, Pascal e inquietacao moderna.* Jackson de Figuereido manifiesta la influencia del misticismo francés como se deja ver en el siguiente párrafo de su obra sobre Pascal:

> el corazón; centro de la esfera cognoscitiva, es el foco de la luz en la que vemos las grandes verdades de orden suprasensibles... las ideas no son intuiciones de la inteligencia sino del corazón; el espíritu es la perfección del hombre y el corazón es la perfección del espíritu. Sentimos que Dios existe porque sentimos el propio soplo de la divinidad.

Filósofos antipositivistas de México

Antonio Caso (1883-1946)

Junto con José Vasconcelos, Antonio Caso representa la figura máxima de la filosofía mexicana contemporánea. Fue fundador del *Ateneo de la Juventud,* agrupación humanística que se opuso a la filosofía positivista imperante y que para emanciparse de ésta se basó en filosofías como la de Bergson, Boutroux, Schopenhauer, Nietzsche, etcétera. Caso estudió en la Escuela Nacional Preparatoria y se graduó de abogado en la Escuela de Jurisprudencia. Desde 1907 se dedicó a la docencia y a los treinta años fue director de la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional. La obra completa de Caso, hasta hace poco desparramada en ensayos sueltos y artículos periodísticos, se reune en trece volúmenes editados por la UNAM bajo la coordinación de Rosa Krause. Podemos citar entre sus obras más significativas, las siguientes: *La filosofía de la intuición* (1914), *Problemas filosóficos* (1915), *La filosofía francesa contemporánea* (1917), *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1919), *Discursos a la nación mexicana* (1922), *Ensayos críticos y polémicos* (1923), *El concepto de la historia universal* (1923), *Doctrinas e ideas* (1924), *Principios de estética* (1944), *El acto ideatorio* (1934), *Nuevos discursos a la nación mexicana* (1934), *La persona humana y el estado totalitario* (1941), *Positivismo, neopositivismo y fe-*

nomenología (1941), *El peligro del hombre* (1942), *Filósofos y moralistas franceses* (1943).

En 1927 dice Caso: "la parte constructora de mi labor se contiene en tres libros: *La existencia como economía, como desinterés y como caridad, Los principios de estética* y el *Concepto de la historia universal.*

La formación de Caso se inicia bajo la filosofía del positivismo. El mismo Caso reconoce como una honra el haber sido educado en la recia construcción filosófica de Augusto Comte, uno de los iniciadores más sólidos y poderosos de la historia del pensamiento. Sin embargo, este positivismo inicial será superado mediante la influencia de Boutroux, Bergson, Platón, Kant, Schopenhauer y William James. Desde principios de la cuarta década hasta 1946, la filosofía de Caso pasa por una última etapa, en la que muestra la influencia de Husserl, Scheler y Heidegger como se advierte en sus obras: *La filosofía de Husserl, El acto ideatorio, La persona humana y el estado totalitario* y *El peligro del hombre.*

Al igual que los demás filósofos fundadores, Antonio Caso trata de rescatar un ámbito específico de lo humano, en contraste con el naturalismo y determinismo propios del positivismo. Caso considera que hay dos preguntas capitales de la filosofía: ¿Qué es el mundo?... y ¿Qué valor tiene el mundo? Considera que este último interrogante es mucho más importante que el primero. Es más importante saber qué valor tiene la existencia. El hombre ha vivido siempre sin saber a fondo que es el mundo, pero nunca sin saber como es bueno vivir en él. De este modo, Caso postula la primacía de la ética sobre la cosmología. Para Caso la existencia se manifiesta en tres modalidades que van de lo inferior a lo superior...

a). La existencia como economía. El mundo biológico, los organismos que a él pertenecen se caracterizan porque se alimentan. La esencia de la vida biológica es el alimento y su lucha por obtenerlo. Todo ser viviente se caracteriza porque transforma al mundo en alimento.

> La vida —dice Caso— es una finalidad inmanente de acaparamiento. La lucha —inconcebible sin la idea de provecho para alguien— constituye la modalidad universal de la vida. Vencer la resistencia del medio, doblegarlo al impulso del organismo, hacerlo uno mismo es vivir. La ley fundamental de la vida nos parece ser la de adaptación: la solución del problema económico. La capitalización del botín, la lucha del ser viviente contra otro ser viviente.[27]

[27] *La existencia como economía, como desinterés y como caridad,* Ediciones de la Sría. de Educación Pública, México, 1943, p. 35.

Desde el punto de vista ético, el mundo biológico implica un egoísmo profundo. El principio fundamental que rige la vida económica es: "El máximo de provecho con el mínimo de esfuerzo". Cuando la humanidad se hace partícipe de este principio egoísta surge el afán de enriquecimiento, la capitalización, el imperialismo y la guerra. Para Caso el porfirismo precisamente encarnó plenamente esta existencia como economía en la medida en que prefirió los valores económicos sobre los morales.

b). La existencia como desinterés. Hay una esfera de la vida más noble y superior que la existencia como economía, esta esfera corresponde al arte. El arte sólo es posible mediante una intuición desinteresada. Aquí Caso se basa en la estética kantiana, en el principio de la "finalidad sin fin", a través del arte "las cosas y los seres se ven no para cumplir fines prácticos ni teóricos, sino en su propia naturaleza para contemplarlos en sí mismos". Según Caso toda ontología filosófica principia con la estética, ya que el artista, al recorrer el velo del desinterés, ve a las cosas en sí mismas, libres de la necesidad. "Intuir es —dice Caso— conocer viendo. En la intuición, los objetos se dan como son, se revelan con su estructura propia, no se abstraen ni se analizan se miran simplemente, y se describen." [28]

Caso encuentra en la vida artística una esfera que rebazando la vida económica —donde, según vimos, priva el egoísmo— nos ubica en lo humano. El arte no es una actividad económica, el arte no se reduce al juego (ya que éste implica en el fondo una actitud interesada, un medio de lucha). En el juego no se juega por jugar. "El arte —dice Caso— es desinterés innato que la vida no explica; reclama un esfuerzo enorme y su resultado es inútil. Las obras de arte no sirven a la economía de la existencia." [29]

c). La existencia como caridad. Caso encuentra a la esfera más perfecta desde el punto de vista humano en la caridad que es la negación misma del egoísmo biológico. El principio que rige la existencia como caridad es completamente opuesto al egoísmo biológico, aquí impera "el mínimo de provecho con el máximo de esfuerzo". Si el egoísmo es acaparamiento; la caridad es donación de uno mismo, dádiva de la propia persona. Para Caso

> la tabla de valores de la humanidad es esta: mientras más se sacrifica y más difícilmente se efectúa el sacrificio de la

[28] *Ibidem* p. 85.
[29] *Ibidem* p. 101.

vida meramente animal a fines desinteresados, hasta llegar —desde la contemplación estética y las más simples buenas acciones— a la acción heróica, se es más noble.[30]
El desinterés, la caridad, el sacrificio, son lo irreductible a la economía de la naturaleza. Si el mundo sólo fuera voluntad, como dice Schopenhauer, sería inexplicable que la voluntad se negase a sí misma en el sacrificio. El mundo es la voluntad del egoísmo y la buena voluntad, además, irreductible y contradictoria con la primera. Lo que prueba, experimentalmente, que hay otro orden y otra vida, junto con el orden y la vida que rige ferreamente el bárbaro imperativo de Darwin, el "struggle for life". La ecuación del bien se enunciaría: sacrificio = *máximum* de esfuerzo con *mínimum* de provecho.[31]

José Vasconcelos (1882-1959)

José Vasconcelos se distinguió como abogado, escritor y periodista; embajador en diversas misiones especiales; Rector y fundador de la Universidad Nacional Autónoma de México, maestro de las juventudes; Secretario de Educación Pública; Director de la Biblioteca de México, etcétera. Vasconcelos cultiva el ensayo, la novela, el periodismo, la historia, pero su mayor interés está en la filosofía. Algunas obras principales de Vasconcelos son:

La raza cósmica; misión de la raza iberoamericana (1925), *Hispanoamérica frente a los nacionalismos agresivos de Europa y Estados Unidos* (1934), *La cultura en Hispanoamérica* (1935), *Etica* (1939), *En el ocaso de mi vida* (1957), *Indología una interpretación de la cultura iberoamericana* (1927), *Ulises criollo* (1945), *La tormenta* (1937), *El desastre* (1938).

Como los anteriores filósofos *fundadores* que hemos analizado de una manera somera, Vasconcelos comienza por rechazar en forma radical al positivismo.

Pocas —dice Vasconcelos— son las filosofías válidas universalmente; el platonismo, el artistotelismo, el idealismo y el realismo parecen polos eternos de la conciencia. Al lado de éstos, hay doctrinas de ocasión, hechas para justificar una política o corolarios de planes y de prejuicios temporales.

Precisamente una de estas doctrinas de "ocasión" es el positivismo que responde a intereses bien concretos. Vasconcelos se da cuenta, y llama la atención sobre ello, de que las generaciones anteriores nos han

[30] *Ibidem* p. 153.
[31] *Ibidem* p. 154.

puesto de rodillas delante de ese fetiche del proceso expansivo de los anglosajones: la evolución. Lejos de beneficiarnos, la filosofía positivista nos ha perjudicado, ha sido contraproducente, puesto que ha favorecido los afanes de colonización y el imperialismo expansivo de los anglosajones.

Es necesario pues, superar esta doctrina falaz y desastroza que es el positivismo, es necesario crear una filosofía propia pero que exprese a su vez lo *universal.* Sin embargo Vasconcelos se percata de la dificultad que esta empresa entraña; por esta razón escribe:

> No empecé yo haciendo un sistema porque creyese que los mexicanos necesitaban una expresión filosófica propia. Al contrario, he hecho filosofía para liberarme del particularismo mexicano y de todos los demás particularismos; *para hacerme hombre universal,* y, en consecuencia filósofo. *Pero si esto no fuese posible y no pasase de ser una ilusión,* aun así *prefiero el error de una filosofía involuntariamente nacionalista a lo iberoamericano, al error de una filosofía calculadamente europeizante o yanquizante,* a lo extranjero. No he hecho, pues, un sistema por razones de patriotismo; pero si puedo decir que el sistema y las reflexiones que lo han engendrado me han llevado a un patriotismo.[32]

Así pues, si el problema entre el nacionalismo y el universalismo no tiene solución, Vasconcelos prefiere una filosofía nacionalista y no una filosofía imperialista que nos suma en la dependencia cultural.

Para oponerse al positivismo, Vasconcelos se adhiere a una filosofía de carácter emotivo, una filosofía estética del universo. Sostiene que el conocimiento es síntesis que coordina elementos y modos de heterogénea aprehensión (emocionales, intelectuales, místicos. El ser es un devenir cíclico, circunscrito por dos momentos absolutos; el del principio (primo) y el del fin (último) que se manifiestan y expresan en cada instante o momento del devenir. Para Vasconcelos, la verdad se manifiesta en el juicio estético, la filosofía debe ser un sistema unitario que no es *logos,* sino armonía, síntesis estética y armoniosa de los distintos. Ritmo, melodía y contrapunto son las categorías de la belleza y del ser. Como lo han visto los estudiosos de Vasconcelos, el pensamiento de este filósofo se caracteriza por su preocupación en torno al futuro del hombre. Vasconcelos es algo así como un profeta de América. Testimonio de este

[32] Cit. por A. Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual,* p. 30.

utopismo es su ley de los tres estados: el estado material o guerrero se caracteriza por la supremacía de la fuerza, corresponde, dentro de las facultades humanas, a la sensibilidad; el estado intelectual o político crea la ciencia y la técnica y corresponde a la razón; el estado espiritual o estético está ubicado en la esfera del sentimiento. En la cultura actual priva el estado intelectual, sin embargo

> los días de los blancos puros, los vencedores de hoy están tan contados como lo estuvieron los de sus antecesores. Al cumplir su destino de mecanizar al mundo, ellos mismos han puesto, sin saberlo, las bases de un periodo nuevo, el periodo de la fusión y mezcla de todos los pueblos.[33]

Este nuevo periodo es justamente el de la *raza cósmica,* raza síntesis de todas las anteriores y superior, por ello, a las mismas. La superioridad de esta raza se finca en la simpatía, en la facilidad con que promueve el acercamiento entre lo hombres. Dice Vasconcelos:

> Nuestro propósito es todavía más alto y más difícil que lograr una selección temporal. Nuestros valores están en potencia a tal punto, que nada somos aún. Sin embargo, la raza hebrea no era para los egipcios arrogantes otra cosa que una ruín casta de esclavos y de ella nació Jesucristo, el autor del mayor movimiento de la Historia; el que anunció *el amor de todos los hombres. Este amor será uno de los dogmas fundamentales de la quinta raza,* que ha de producirse en América.[34]

La nueva raza tiene una caracterización espiritual y no física. La verdadera superioridad consiste no en discriminar sino en atraer a todas las razas. El exclusivismo sajón está fundado en la fuerza, mientras que la capacidad de universalidad del latinoamericano se funda en el sentimiento que unifica. Esta es la esencial diferencia entre sajonismo y latinidad.

Generación de los forjadores

La generación siguiente a los "fundadores", es la formada por los filósofos denominados, por Francisco Miró Quesada, "forjadores". Se trata de una generación intermedia. A estos filósofos "forjadores" les corresponde la tarea de tomar concien-

[33] *La raza cósmica,* Espasa-Calpe, Colec. Austral, México, 1966, p. 46.
[34] *Ibidem.*

cia acerca de la necesidad de crear una filosofía auténtica. Sin embargo, la generación forjadora se sintió incapaz de realizar el proyecto de una filosofía auténtica y lo pospuso como tarea de la siguiente generación.

Por otra parte, los forjadores comprendieron que la formación filosófica clásica exigía una formación filológica, humanística y que la moderna exigía una formación científica.

Como típicos representantes de esta generación de forjadores, vamos a citar al filósofo argentino Francisco Romero y al mexicano Samuel Ramos.

Francisco Romero (1891-1962)

Romero nació en Sevilla y llegó a la Argentina cuando era muy pequeño; en realdad, en Argentina vivió prácticamente durante toda su vida. Fue ingeniero militar y alcanzó el grado de mayor de ejército.

Francisco Romero, junto con Alejandro Korn, son los filósofos argentinos contemporáneos de más renombre. Francisco Romero se inició con la lectura de Spencer y posteriormente muestra una formación filosófica basada en los filósofos germanos; entre estos influyeron en su pensamiento: Husserl, Brentano, Max Scheler y Nicolai Hartmann; además otros filósofos que influyeron en el filósofo argentino fueron: Ortega y Gasset, H. Bergson, B. Croce y Guillermo Dilthey. Entre las obras más relevantes de Romero se cuentan: *Vieja y nueva concepción de la realidad* (1932), *Filosofía de la persona* (1935), *Programa de una filosofía* (1940), *Trascendencia y valor* (1942), *Historia de la filosofía moderna* (1959), *Lógica* (1958), (en colaboración con Eugenio Pucciarelli, *Teoría del hombre* (1952). Esta última obra, la más original e importante de Romero, en ella expone su antropología filosófica en el cuadro de una metafísica de la trascendencia; sobre esta obra nos dice Rizieri Frondizi:

> Si bien los números a lo largo de veinte años bastaban para considerar a Romero como un filósofo de singular relieve, su *Teoría del hombre,* considerada por muchos como una de las obras más solidas de la filosofía latinoamericana, lo consagró como pensador original.[35]

En la *Teoría del hombre,* Romero se preocupa por precisar lo distintivo de lo humano en relación con el mundo que lo rodea, para ello, Romero distingue una serie de grados, o es-

[35] *Cfr.* con R. Frondizi en *op. cit.*

tratos del ser: "la realidad —dice Romero— se dispone de cuatro planos u órdenes: el plano físico o inorgánico, el de la vida, el del psiquismo intencional y el del espíritu".[36] Para Romero la diferencia entre el animal y el hombre radica en la *intencionalidad* de la psique humana y en la "preintencionalidad" de la psique animal. Esta psique animal es considerada por Romero como un *psiquismo originario,* el cual

> debemos concebirlo como una sucesión indivisa de estados, especie de repercusión psíquica de la vida. *No existe en tal psiquismo distinción entre sujeto y objeto, ni puede hablarse de una conciencia propiamente dicha.* La vida es registrada psíquicamente, resuena y se duplica en una *psique nebulosa.*[37]

La intencionalidad, según Romero

> consiste precisamente en la transcendencia hacia el objeto. El sujeto es el punto de partida de innumerables, de continuos actos trascendentales, y el horizonte para tales actos es prácticamente *ilimitado,* porque todo es objetivable, todo es o puede ser blanco de intenciones.

El hombre es, en primer término, una conciencia intencional; sin ella no hay hombre. El hombre puede, gracias a la intencionalidad, objetivar la realidad, mientras que el animal vive sus estados sin diferenciarse de sus circunstancias, ni adquirir consistencia propia. Pero además, el hombre, no solo objetiva la realidad, sino también se objetiva a si mismo. El fucionamiento del sujeto espiritual consiste en "volverse especialmente sobre sí mismo, en cuanto principio informador de la realidad, en aprehenderse cognoscitivamente y en *hacerse éticamente solidario consigo mismo*". Esta objetivación de si mismo, no es empero algo puramente intelectual, como lo muestra la última frase de la cita anterior; "lo propio de la conciencia intencional es consistir en un haz de intenciones o actos proyectados hacia objetos, en funciones de aprehensión cognoscitiva, de *emoción* o de *voluntad*".

Samuel Ramos (1897-1959)

El hecho de que a Samuel Ramos se le considere filósofo forjador, nos los explica Miró Quezada de la siguiente manera:

[36] *Teoría del hombre,* Ed. Losada, Buenos Aires, 1952.
[37] *Ibidem.*

(Samuel Ramos) sostiene que el mexicano debe romper el cerco en que lo coloca su complejo de inferioridad. Y este cerco sólo puede salvarse mediante una doble actividad: *estudiar la realidad mexicana y asimilar lo europeo en su valor universal.* Y desde el punto de vista filosófico, *esta asimilación es la tarea urgente de su propia generación.* Por esta razón, Ramos *dedica sus mejores esfuerzos a asimilar la filosofía europea* y a transmitir sus conocimientos a sus discípulos.

Ya en su primer libro, *Hipótesis,* Samuel Ramos escribe: "En México primero hace falta organizar la actividad científica y filosofar para luego combatir sus excesos, si los hay."

Samuel Ramos es el filósofo mexicano más sobresaliente de la generación que sigue a los "fundadores", su filosofía muestra la influencia de Ortega y Gasset, el historicismo, Scheler, Hartmann, y Adler. Basándose en José Ortega y Gasset, Ramos reflexiona sobre la naturaleza de lo mexicano. En realidad Ramos es el "iniciador de una nueva filosofía en México que ha encontrado repercusiones y paralelismos en toda América".[38] Las principales obras de Ramos son: la ya citada *Hipótesis* (1928), *El perfil del hombre y la cultura en México* (1943), *Veinte años de educación en México* (1941), *Hacia un nuevo humanismo. Progama de una antropología filosófica* (1940), *Filosofía de la vida artística* (1950), *Historia de la filosofía en México* (1943).

La filosofía de Ramos, a diferencia de la de Caso y Vasconcelos, se caracteriza por ser de tono realista. Caso y Vasconcelos son más bien optimistas, la dimensión de sus filosofías es el futuro. Así, Vasconcelos habla de la utopía de la raza cósmica, igualmente la caridad que propone el humanismo de Caso es promisoria. Ante esto, Ramos elabora una filosofía del presente, pues analiza lo que es real y concretamente el mexicano. En su obra *El perfil del hombre y la cultura en México,* Ramos pretendió caracterizar precisamente los perfiles o contornos del hombre y la cultura mexicana. Ramos analiza la historia de México para rastrear el origen de sus defectos y poder asi seguir su evolución.

Samuel Ramos considera que todas las cuestiones filosóficas desembocan en el problema del hombre y del mundo. Ahora bien, el mundo es para Ramos la circunstancia que rodea al hombre. "El mundo que me rodea —dice— es una parte de sí mismo, no algo extraño a mi existencia." De acuerdo con esto, Ramos se lanza a explicar su mundo concreto. Ramos no va

[38] *Cfr. La filosofía de lo mexicano,* FCE, México, 1960, p. 89.

a tratar de encontrar la esencia del hombre concreto a la manera de Heidegger, sino que va en busca de las características de un hombre tan concreto como es el mexicano.

El análisis del hombre mexicano y de su circunstancia es el tema de *El perfil del hombre y la cultura en México*. Ramos reconoce que el mexicano tiene una cultura pero esta tiene que ser derivada, es decir, no es una cultura original. El mexicano incluso siente que su cultura no es auténtica. Cuando el mexicano hace comparaciones entre su propia cultura y la cultura occidental, entonces surge lo que Ramos llama *sentimiento de inferioridad*. Este sentimiento se expresa de muchas maneras, pero fundamentalmente mediante una imitación de lo extraño. Según Ramos nuestra cultura no es tan deficiente como se ha creído, el mal reside precisamente en el *sentimiento de inferioridad*. El sentimiento de inferioridad aparece cuando el mexicano se estima o compara con una escala axiológica que no le pertenece; Ramos observa que en realidad el afán de imitación se encuentra a lo largo de toda la historia de México. Así, los conservadores y liberales pensaron que lo mejor era imitar a grandes naciones como España, Francia o los Estados Unidos. En nuestro siglo, los marxistas mexicanos vuelven a cometer semejante error.

El *sentimiento de inferioridad* y la *imitación* no constituyen las únicas limitaciones que conforman al mexicano; Ramos también nos habla del "escepticismo" o la inercia heredada del indio, de la indolencia y la aversión al trabajo. Debemos advertir que Ramos no describe el ser, la esencia del mexicano, sino tan sólo nos da las notas de su carácter notas que son contingentes, por ello al describir, por ejemplo, al "peladito mexicano", dice:

> no es muy halagador sentirse en posesión de un carácter como el que se pinta más adelante, pero *es un alivio saber que se puede cambiarlo como se cambia de traje*, pues ese carácter es prestado y *lo llevamos como un disfraz* para disimular nuestro ser auténtico del cual, a nuestro juicio, no tenemos porqué avergonzarnos.

Uno de los aspectos sugestivos e interesantes de *El perfil del hombre y la cultura en México*, es el análisis del "peladito mexicano", este análisis es importante porque a través de él, Ramos descubre un concepto del hombre y la nacionalidad; según este concepto

> lo propio del hombre es la valentía, el machismo y el mexicano es más hombre que los demás porque es más macho y

más valiente, a él no le "duran" nada los otros, los europeos podrán ser más cultos y los norteamericanos podrán tener mucho dinero, pero el mexicano es muy valiente y muy macho.[39]

La filosofía académica

Después de la generación que Miró Quezada llama de los *forjadores,* la filosofía latinoamericana sigue nuevas directrices. Se trata de una nueva generación (tercera generación) que ve en la filosofía una tarea mucho más profesional y técnica. Ya no intenta elaborar sistemas a la manera de Vasconcelos; se hacen mas bien ensayos, trabajos monográficos que abordan con rigor temas filosóficos.

> A partir de los treintas —dice Francisco Larroyo refiriéndose a esta etapa— la filosofía en América Latina toma claros derroteros: en todos los países aumenta el número de *pensadores especializados*; se ensayan aportaciones personales que toman como base las doctrinas europeas y norteamericanas más influyentes; se impulsa el movimiento americanista que habla de un filosofar autóctono, original, la historia de las ideas se incrementa con numerosas monografías y estudios panorámicos, bien que en algunos autores sigue el camino de la filosofía política. Un evento, el XIII Congreso Internacional de Filosofía, reunido en la Ciudad de México el año de 1963, ha puesto de relieve el desarrollo de la filosofía latinoamericana.[40]

Son varias las corrientes filosóficas que proliferan en esta etapa de la filosofía latinoamericana; podemos citar las siguientes: la fenomenología de Husserl y sus derivaciones en Scheler y Hartmann; el existencialismo de Heidegger y sus consecuencias en Sartre, Marcel, Merleau-Ponty y Abagnano; el neokantismo de Natorp, de Rickert, Windeband y Cassirer; el neotomismo de Maritain y Gilson; el neopositivismo de Russell; la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y la Escuela de Viena, Carnap, Frank, Reichembach, etcétera; el hegelianismo, y el marxismo.

A continuación daremos un breve panorama de los principales filósofos de lo que hemos llamado filosofía académica, agrupándolos por países.

[39] *Ibidem* p. 126.

[40] Francisco, Larroyo, *Las doctrinas filosóficas en Latinoamérica,* Ed. Porrúa, México, 1968, p. 181.

Rizieri Frondizi. Nace en el año de 1910, es profesor en Buenos Aires desde 1935 y organizador del Departamento de Filosofía de la Universidad de Tucumán. Aunque su obra no es muy abundante, su contribución a la filosofía es sólida, tanto por la novedad de sus teorías como por la claridad meticulosa con que se expresa. Entre sus obras principales destacan: *Punto de partida del filosofar* (1945), *Sustancia y función en el problema del yo* (1952), *¿Qué son los valores?* (1958). En la primera obra mencionada se encuentra ya el esquema general de su doctrina. Sostiene que la filosofía es la teoría de la experiencia humana constituída por el yo, su actividad y los objetos. En el libro dedicado al problema del yo, se opone al sustancialismo de raíz cartesiana y al atomismo de Hume, para sostener una concepción del yo como estructura dinámica.

Vicente Fatone. Es otro filósofo argentino que destaca en la filosofía analítica junto con Gregorio Klimovsky, Rolando V. García, Julio Rey Pastor y Thomas Moro Simpson.

Carlos Cossio. Es la figura central de la filosofía del derecho en Argentina, se apoya en una orientación axiológica. Una de sus obras fundamentales es *Teoría del derecho y el concepto jurídico de la libertad.*

Juan Adolfo Vázquez. Sobresale como profesor de universi dades argentinas desde 1941, así como Director del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo. Sus obras más connotadas son: *Estudios metafísicos* (1951), *Metafísica y cultura* (1954), *¿Qué es la ontología?* y *Antología filosófica argentina del siglo* XX (1965).

Carlos Astrada (1894-1970). Es uno de los representantes más sobresalientes en la América Latina, del existencialismo de Heidegger, del que se apartó al final de su vida para seguir una ruta ideológica inspirada en el marxismo. Entre sus obras principales caben citar las siguientes: *El juego existencial* (1933), *Idealismo fenomenológico* y *Metafísica existencial* (1936), *La ética formal y los valores* (1938), *El juego metafísico* (1942) y *Temporalidad* (1943).

Luis Juan Guerrero (1899-1957). Doctorado en Zürich en 1925, profesor de ética en la Universidad de Buenos Aires y de estética en la Universidad de la Plata. Entre sus obras princi-

pales destacan: *El origen de una axiología general en la filosofía contemporánea, Panorama de la estética clásico-romántica alemana, como introducción al estudio de las corrientes estéticas actuales, La generosidad de la filosofía cartesiana, ¿Qué es la belleza?*

Eugenio Pucciareli. Nace en 1907, se gradúa en filosofía en la Universidad de la Plata en 1931, y en 1922 se gradúa en medicina en la Universidad de Buenos Aires. La preocupación de Pucciareli gira en torno a los problemas del espíritu; trata temas ontológicos, históricos y estéticos. Fue discípulo de Francisco Romero con quien publica un libro de lógica (publicado por Espasa-Calpe, B. Aires).

Angel Vasallo. Nació en 1902, profesor de la Universidad del Litoral en 1929, y de la Universidad de Buenos Aires desde 1937. Su pensamiento se ha ido elaborando y precisando en la reiterada meditación en torno a algunos temas de su preferencia, donde reviven, con acento personal, capitales interrogantes de la filosofía contemporánea. Sus obras más significativas son: *Nuevos prolegómenos a la metafísica, Elogio de la vigilia, ¿Qué es filosofía?* o de una *sabiduría heroica, Ensayo sobre la ética de Kant y la metafísica de Hegel.*

BRASIL

En Brasil existen numerosos núcleos donde se cultiva la filosofía. Citaremos a algunos filósofos importantes.

Eurialo Cannabrava. Filósofo que destaca en Río, estudioso de la lógica matemática. Se dice que es una figura "sui generis". Cannabrava llegó a una posición neopositivista a través de un largo recorrido descrito por el mismo. Se observa una primera fase en su pensamiento que puede ser calificada de dogmática. También se advierte una fase de transición que se inicia en *Elementos de metodología filosófica*

Otras obras de Cannabrava son: *Ensayos filosóficos* y *Lógica modal e dedução.*

Miguel Reale. Este filósofo sobresale en San Pablo. Miguel Reale está incerto dentro de lo que se ha considerado un culturalismo que florece en el Brasil. En este movimiento se distinguen dos grupos, uno, el grupo de San Pablo, influenciado por la filosofía germánica (Dilthey, Max Scheler y Hartmann), y otro, grupo de Río, fuertemente influenciado por el filósofo

español José Ortega y Gasset. El representante más significativo del primer grupo es Miguel Reale, fundador e incansable animador del Instituto Brasileño de Filosofía. Algunas obras importantes de Reale son: *Doutrina de Kant no Brasil, Horizontes do direito e da história, Momentos decisivos e olvidados do pensamento brasileiro, Filosofia em São Paulo,* etcétera.

Vicente Ferreira da Silva (1916-1963). Representa una tendencia existencialista.

> asistimos —dice Ferreira— en este momento histórico a una rotación de la especulación filosófica del plano de la iniciativa subjetiva y antropocéntrica, a una dimensión ex-tático-trascendente, esto es para una dimensión de poderes proyectivos develantes. El dominio del ser, confúndase con esta región de iniciativas superiores, con esta vida poética en sí y por sí, que tiene en la palabra y en el mito una de sus posibilidades de revelación.

En un artículo sobre la situación actual de la filosofía (*"A situação actual da filosofia"*, in *rbf*, v, 1955). Ferreira da Silva indica lo que a su juicio son las ideas más importantes del pensamiento contemporáneo: la finitud del hombre, la libertad humana como posibilidad de la historia, una presencia del ser como dimensión originaria y base del mundo de las decisiones humanas, una problematicidad esencial del hombre... Algunas obras de Fererira da Silva son: *Introdução a filosofia da mitologia, Hermenêutica da época humana, Para uma etnología filosófica.*

João Cruz Costa. Catedrático de la Universidad de São Paulo, sigue la línea del marxismo. Cruz Costa se ha preocupado por investigar la historia de la cultura brasileña. En nuestra América, dice Cruz Costa, no podemos hablar de una civilización propiamente americana. Somos una prolongación de la civilización occidental; sin embargo podemos hablar de una experiencia americana, aquella que se ha ido formando lentamente, en cuatro siglos de esfuerzo dramático de construcciones de pueblos y de adaptación a la civilización occidental a las condiciones de nuestro continente. Un pensamiento es siempre producto de la actividad de un pueblo, esto vale para nuestra historia y para la historia universal.

J. Cruz Costa arriba a una concepción pragmática acorde con su marxismo. Considera que una filosofía no es una mera especulación, un simple juego de conceptos abstractos, sino que es un trabajo sobre la experiencia real el cual se lleva a cabo

sin perder el sentido de lo concreto. La filosofía no es ajena al mundo; no es simplemente una aventura del espíritu, es una aventura humana total que se expresa frecuentemente de modo sutil y cuyas raíces están en la tierra. El progreso de la inteligencia está íntimamente relacionada con la actividad humana. Un conocimiento histórico es una necesidad. Es imposible un conocimiento teórico que no atienda a las condiciones históricas.

BOLIVIA

En Bolivia actúan: *Guillermo Francovich* quien se ha destacado por su dedicación a la historia de las ideas en Bolivia. Entre sus principales obras es obligado citar: *La filosofía en Bolivia, El pensamiento universitario de Charcas y otros ensayos, El pensamiento boliviano en el siglo* XX.

También destacan *Gustavo Adolfo Otero* y *Felipe Pescador.*

CHILE

Jorge Millas. Profesor de la Universidad de Chile, su interés está orientado hacia la filosofía del derecho. En su juventud publica una elocuente *Carta a José Ortega y Gasset.* En su pensamiento se advierte una etapa postrera en la cual milita dentro del positivismo lógico.

También destacan en Chile *Luis Oyarsun* concentrado en la estética y en la historia de la cultura, y Félix Schwatzmann quien escribe: *Ensayos y antropología filosófica* (1950) y *Antropología de la convivencia* (1953).

COLOMBIA

En Colombia destaca *Rafael Carrillo* quien sostiene una filosofía de la persona de lineamientos axiológicos; también podemos citar a *Danilo Cruz Vélez y Jaime Jaramillo,* quien en compañía de Jaime Vélez Correa ha escrito un *Proceso de la filosofía en Colombia,* editado por la Universidad de Antioquia, en 1960.

CUBA

Entre otros filósofos, en Cuba destacan *Jorge Mañach,* quien escribe: *Para una filosofía de la vida* y el *Examen del quijotismo.* Su orientación gira en torno al existencialismo y al personalismo. *Piñera Llera,* profesor de la Universidad de la Habana, ubicado en la línea del existecialismo, escribe: *Filosofía de la vida* y la *Filosofía existencial.* Piñera ha contribuido

eficientemente a la difusión del pensamiento cubano. También destaca *José Antonio Portuondo* quien nació en Cuba en 1911, profesor de la Universidad de Oriente, se destaca como ensayista y crítico. Una de sus obras principales es *El contenido social de la literatura cubana*. Portuondo milita en la filosofía marxista y en consecuencia es ferviente partidario de la Revolución Cubana.

MÉXICO

Eduardo García Maynez. Nació en la ciudad de México en 1908. Se ha considerado como uno de los filósofos del derecho más sobresaliente de la América Latina. Entre su obra, que es abundante, podemos citar: *El problema filosófico, jurídico de la validez del derecho* (1935), *Introducción al estudio del derecho* (1940) (20 ed., 1972), *Libertad como derecho y poder* (1941), *Etica* (1944), *La definición del derecho, Ensayo de perspectivismo jurídico* (1948), *Introducción a la lógica jurídica* (1951), *Los principios de la ontología formal del derecho y su expresión simbólica* (1953).

Además de ocuparse sobre problemas de filosofía del derecho, García Maynez ha examinado temas de ética y axiología. En su pensamiento se trasluce la influencia de Hartmann y de Hans Kelsen.

Leopoldo Zea. Nace el 30 de junio de 1912.

> Leopoldo Zea —dice Miró Quezada— es el hombre de la *tercera generación* que representa la respuesta afirmativa a la exigencia de su circunstancia histórica. Toda su obra se desarrolla en torno de la toma de conciencia de la imperiosa necesidad de que ha llegado el momento ya de filosofar auténticamente. El sentido de su producción intelectual reside, precisamente en esta toma progresiva de conciencia y en la respuesta que se da a su exigencia.

La obra de Leopoldo Zea gira en torno a la historia de las ideas en América y a la filosofía de la historia en América. Entre sus obras principales se cuentan: *El positivismo en México, Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica, El pensamiento latinoamericano, América como conciencia, América en la historia, Conciencia y posibilidades del mexicano, La filosofía en México, Introducción a la filosofía. Conciencia del hombre en la filosofía.*

Francisco Larroyo. Francisco Larroyo, junto con Guillermo Héctor Rodríguez, Juan Manuel Terán, Miguel Bueno y Ed-

mundo Escobar representan el neokantismo en México. El propio Larroyo describe de esta manera la aparición del neokantismo en México:

> antes de los años treintas, no hubo en México representantes de la corriente filosófica del idealismo crítico o trascendental. De fijo, muchos pensadores mexicanos estaban informados ya de los orígenes y desarrollo de la corriente, pero ésta no contaba con pensadores militantes, por así decirlo. En 1934, aparece en México, escrito, por Francisco Larroyo (n. en 1912) el libro *Los principios de la ética social,* el primero que ofrece en forma sistemática un fundamento neokantiano de la moral.

Además de este tratado de ética, Larroyo escribe: *La lógica de las ciencias* (colaboración de M. A. Ceballos), *La filosofía de los valores, Dos ideas de la filosofía* (polémica con José Gaos), *El existencialismo, sus fuentes y direcciones, La filosofía americana, su razón de ser, Pedagogía de la enseñanza superior, La antropología concreta, Sistema de la estética* (colaboración de Edmundo Escobar), *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas,* etcétera.

Antonio Gómez Robledo. Nace en 1908 en la ciudad de Guadalajara. Dentro de sus publicaciones destacan: *México en Ginebra, Los convenios de Bucareli ante el derecho internacional, Epopeya del monroismo, Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana, La filosofía en el Brasil, Ensayo sobre las virtudes intelectuales, Sócrates y el socratismo,* etcétera.

Eli de Gortari. Nace en 1918, junto con Adolfo Sánchez Vázquez, representa la corriente marxista en los círculos académicos de la Universidad de México. Entre sus obras principales destacan: *Introducción a la lógica dialéctica, Lógica general, La ciencia en la reforma, La ciencia en la historia de México, Iniciación a la lógica* y *Dialéctica de la física.*

Adolfo Sánchez Vázquez. Nace en 1915, se ha interesado en los problemas de la estética y del arte. Es autor de obras fundamentales como: *Las ideas estéticas de Marx* (1965), *La filosofía de la práxis* (1967), *Marxismo y existencialismo* (1960), *Ideas estéticas en los manuscritos económico-filosóficos de Marx* (1961), *Contribución a la dialéctica de la finalidad y la causalidad* (1961), *La filosofía de Rousseau y su influencia en México* (1962), *Estructuralismo e historia* (1968), *De la imposibilidad y posibilidad de definir el arte* (1968), *Etica* (1972), etcétera.

Oswaldo Robles (n. en 1904). A este filósofo se le debe el haber restaurado en la Universidad de México la filosofía escolástica, en especial neotomista. Entre sus obras descuellan: *El alma y el cuerpo, La teoría de las ideas en Malebranche, Esquema de antropología filosófica, Propedeútica filosófica, Fray Alonso de la Veracruz, los libros del alma,* etcétera.

José Gaos (1900-1969). Entre los filósofos de mayor relieve que la guerra civil española hace emigrar a México, está, sin duda alguna, José Gaos. Gaos se denomina a sí mismo "transterrado", no desterrado a México. Dentro de sus obras destacan: *Dos ideas de la filosofía, Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo, Filosofía de la historia e historia de la filosofía, Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo, Introducción al ser y al tiempo de Martín Heidegger, En torno a la filosofía de México y lo mexicano, El pensamiento hispanoamericano, Pensamiento de lengua española, Filosofía mexicana de nuestros días, Museo de filósofos, Confesiones filosóficas,* etcétera.

Una de las aportaciones de Gaos al pensamiento latinoamericano contemporáneo se da en el campo de las traducciones de obras filosóficas de gran relieve.

Luis Recaséns Siches (1903-1977). Se orienta por la filosofía del derecho en donde ha tenido fructíferos logros, su obra que es sumamente abundante tiene ejemplos notables como los siguientes: *Lecciones de sociología, Tratado general de filosofía del derecho, Panorama del pensamiento jurídico en el siglo* XX.

Eduardo Nicol. Al igual que Gaos y Recaséns, Eduardo Nicol es filósofo "transterrado". Nicol nace en 1907. Se inspira en Dilthey, Jaspers y Gabriel Marcel. Sus obras fundamentales son: *Psicología de las situaciones vitales, La idea del hombre, La vocación humana, El problema de la filosofía hispánica, Los principios de la ciencia, El porvenir de la filosofía,* etcétera.

Luis Villoro. Nace el 3 de noviembre de 1922 en Barcelona, España, pero es de nacionalidad mexicana. En un principio Villoro pertenece al Grupo Hiperión funado por Leopoldo Zea donde realiza investigaciones históricas concretas sobre la realidad mexicana. Al Grupo Hiperión también pertenecieron pensadores como: Emilio Uranga, Ricardo Guerra, Jorge Portilla y otros.

Mas tarde Villoro se aparta de la actitud asumida por el Grupo Hiperión, en el sentido de reflexionar sobre los problemas del ser del mexicano. Últimamente se adhiere a la filosofía analítica. De la obra filosófica de Villoro destacan fundamentalmente los siguientes libros: *Los grandes momentos del indigenismo en México, El proceso ideológico de la revolución de independencia, Páginas filosóficas, la idea y el ente en la filosofía de Descartes, Estudios sobre Husserl.*

Miguel Bueno. (n. en 1923). Como ya vimos, Miguel Bueno tiene una formación neokantiana. Considera que la filosofía es una reflexión estrechamente vinculada a la actividad vital, tanto de la cultura creativa como de la técnica explicativa. Entre las obras más destacadas del profesor Bueno estan: *Reflexiones en torno de la filosofía de la cultura, Principios de lógica, Principios de epistemología, Conferencias, Introducción a la antropología formal, Las grandes direcciones de la filosofía.* Su interés por la estética se deja ver en *Natorp y la idea estética* en sus *Principios de estética,* así como en su estudio formal sobre la música.

Ricardo Guerra. Nace en la ciudad de México el 10 de febrero de 1927; actualmente ocupa el cargo de Director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, entre sus principales investigaciones y traducciones se deben señalar: *Ensayos y artículos sobre existencialismo, Sobre la filosofía de lo mexicano, Sobre Samuel Ramos, Sobre la situación actual de la filosofía, Crítica a la teoría del mexicano y Husserl y la historia.*

Abelardo Villegas. Nace en la ciudad de México el 3 de julio de 1934. Destacado discípulo de Leopoldo Zea, al igual que su maestro se interesa y especializa en la historia de las ideas en Latinoamérica. Entre sus obras se cuentan principalmente: *Filosofía de lo mexicano, Panorama de la filosofía iberoamericana actual, Antología del pensamiento social y político de América Latina* (escrito con Leopoldo Zea), *La filosofía en la historia política de México, Esquema para la elaboración de una idea de historia y de una historia de las ideas en América, Positivismo y porfirismo, Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano,* etcétera.

Fernando Salmerón. Nace en Córdoba, Veracruz el 30 de octubre de 1925. Se destacó como rector de la universidad de su estado natal. Entre sus libros destacan: *Mocedades de Or-*

tega y Gasset, Cuestiones educativas y páginas sobre México, La doctrina del ser ideal de tres filósofos contemporáneos: Husserl, Hartmann y Heidegger.

PANAMÁ

En Panamá destaca *Diego Domínguez Caballero, Ricaurte Soler e Isaías García* quienes se dedican a estudiar afanosamente la realidad panameña.

PERÚ

Honorio Delgado. Para Francisco Miró Quezada, Honorio Delgado es un típico representante del grupo que él llama "asuntivo". En efecto, Delgado sostiene que no pretende hacer obra creadora, ya que las circunstancias histórico-culturales de nuestro medio aún no lo permiten. En su obra escrita jamás trasunta el menor afán creador. El mismo Miró distingue tres etapas en el pensamiento de Honorio Delgado: una fase psicológico-filosófica, una fase humanística y literaria y una última, tal vez la más importante, que es una fase metafísica. La obra entera de Delgado es un anhelo de rigor filosófico. Entre sus libros más importantes caben citar: *Psicología,* la *Formación espiritual del individuo y la personalidad y el carácter, Ecología, tiempo anímico y existencia, Gracián y el sentido aristocrático de la vida.*

Víctor Andrés Belaúnde. Durante su juventud tuvo una gran influencia de Bergson y de los espiritualistas franceses. Según Francisco Miró Quezada,

> el ideal de Balaúnde es crear una filosofía del Perú, pero no como culminación de todo el posible movimiento filosófico peruano, sino más bien como punto de partida y como instrumento para hacer posible que el Perú, al tomar conciencia de sí mismo pueda participar en la gran corriente universal de la filosofía.

Balaúnde escribe: *La crisis del presente, Peruanidad, La síntesis viviente, Palabras de fe, Inquietud, serenidad y plenitud,* etcétera.

Oscar Miró Quesada. Es uno de los filósofos peruanos que vive con más intensidad lo que Francisco Miró Quesada denomina "la vivencia del desenfoque", o sea la endeble formación filosófica en la que se encuentra Latinoamérica, por ello, centra

sus esfuerzos en la superación de esta situación mediante un intenso estudio y difusión del humanismo. Su obra puede dividirse en tres partes: obras de divulgación, obras no epistemológicas y obras epistemológicas. Algunas obras importantes de Oscar Miró Quesada son las siguientes: *¿Qué es filosofía?, La filosofía existencialista, La realidad del ideal, La renovación estética del toreo, El número y la realidad, etcétera.*

Mariano Iberico. Jurista y magistrado de profesión, se logra desarrollar más en el campo de la filosofía. Ha dedicado casi toda su vida a la tarea filosófica.

La filosofía de Iberico ocupa un curioso lugar dentro del dinamismo del movimiento filosófico latinoamericano. Por su método y por su contenido está más cerca de la primera que de la tercera generación; por su estilo y originalidad supera todo lo hecho por los patriarcas, y se anticipa a los más audaces deseos creadores de la generación joven. Algunos títulos importantes de su obra son: *Una filosofía estética, El nuevo absoluto, La unidad dividida, Notas sobre el paisaje de la sierra, El sentimiento de la vida cósmica, La aparición.*

Francisco Miró Quesada. A quien ya hemos citado como autor de *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano;* nació en Perú en el año de 1918. Además de reflexionar sobre temas de la filosofía en Latinoamérica y particularmente en el Perú, se ha distinguido como seguidor de la filosofía analítica. Entre sus obras más importantes figuran: *Apuntes para una teoría de la razón, Sentido del movimiento fenomenológico, Ensayos, Problemas fundamentales de la lógica jurídica, Lógica y filosofía de las matemáticas.*

Augusto Salazar Bondy. Nace en 1925, catedrático de la Universidad Mayor de San Marcos, en Lima, Perú. Al igual que Francisco Miró Quesada, destacó en la filosofía analítica, pero también se ocupó de problemas nacionales como se deja ver en su breve pero importante obra la *Filosofía del Perú* (1954), otras obras de Salazar Bondy son: *Irrealidad e idealidad* (1958), *La Epistemología de Gastón Bachelard* (1958), *Tendencias contemporáneas de la Filosofía Moral Británica* (1962), *En torno a la educación* (1965), *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1965), *Lecturas filosóficas* (1967), *Breve vocabulario filosófico* (1967), *Breve Antología filosófica* (1967), *Iniciación filosófica* (1967).

URUGUAY

En este país sobresalen *Emilio Oribe* (n. 1893) quien llega a la filosofía por los caminos de la poesía. Su pensamiento se

caracteriza por un esteticismo, su estilo es elegante y lúcido, comunica una visión ontológica del universo precidida por la intuición de la belleza. Entre las obras más significativas de Oribe se pueden enunciar: *Poética y plástica* (1930), *Teoría del nous* (1934), *El mito y el logos* (1945), *El pensamiento vivo de Rodó* (1944), *La dinámica del verbo* (1948), *La intuición estética del tiempo,* etcétera.

Juan Llambías de Acevedo (n. 1907). Según señala Arturo Ardao, en la enseñanza y en la literatura filosóficas-uruguayas del segundo cuarto de este siglo, Llambías es el intérprete por excelencia de la filosofía alemana posterior al neokantismo. Entre sus libros más importantes se cuentan: *La filosofía del derecho de Hugo Grocio* (1953), *Eidética y aporética del derecho* (1940), *Sobre la distinción entre las normas de los usos sociales y el derecho* (1938), *La filosofía política de Dante* (1941), *El sentido del derecho para la vida humana* (1943), *Sobre la justicia prospectiva* (1949) y otros más.

La corriente que nutre el pensamiento de Llambías es fundamentalmente la escuela fenomenológica, basándose más en Hartmann que en Husserl; además muestra una influencia de la teoría objetivista de la teoría de los valores de Max Scheler. Hartmann y Scheler, aquel en la gnoseología, éste en la axiología constituyen sus grandes devociones.

Carlos Benvenuto (n. 1899). Al igual que Luis Gil Salguero (1899) tiende a aproximar la filosofía a la poesía. Es un pensador asistemático que expone su filosofía en forma discontinua, fragmentaria y con acentos líricos. Posee un profundo sentimiento de religiosidad y un gran interés por los problemas espirituales que plantea la crisis histórica de nuestro tiempo. Entre sus obras se cuentan: *Concreciones* (1929), *El humanismo perenne* (1935), *La filosofía en la segunda enseñanza* (1938), *Una cuestión de orden público espiritual* (1940), *Defensa del hombre y la democracia* (1944), *Ariel, genio de la libertad* (1947), etcétera.

Alberto Zum Felde (n. 1888). Es una de las figuras más representativas de las letras en el Uruguay en un período que tiene por centro el segundo cuarto del siglo XX pero su obra también interesa a la filosofía. Su pensamiento recae sobre el concepto de la cultura y el problema de la cultura americana. Sus obras más sobresalientes son: *El Huanakauri* (1917), *Evolución histórica del Uruguay* (1919), *Estética del novecientos* (1927), *Proceso intelectual del Uruguay* (1930), *Alción* (1954), *Aula magna* (1937), *El ocaso de la democracia* (1939) y *El problema de la cultura americana* (1943).

Arturo Ardao. Se destaca por cultivar la historia de las ideas en su país. En su fecunda labor Ardao ha publicado: *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay* (1945), *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay, Filosofía universitaria* de la segunda mitad del siglo XIX (1950), *Batle y Ordóñez y el positivismo filosófico* (1951), *Orígenes de la influencia de Renán en el Uruguay* (1955), *La filosofía en el Uruguay en el siglo* XX (1956), *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay* (1962).

VENEZUELA

En Venezuela podemos citar a *Ernesto Mayz Vallenilla* que esta influenciado por la fenomenología y el existencialismo. Su pensamiento serio y profundo se testimonia con evidencia, en sus obras: *Fenomenología del conocimiento y Ontología del conocimiento.*

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ DE MIRANDA, Ángel, *Perfil cultural de Hispanoamérica,* Madrid, Cultura hisánica, 1950.

ARDAO, Arturo, *Filosofía de lengua española; ensayos,* Montevideo, Alfa, 1963.

———, "El historicismo y la filosofía americana", *Cuadernos Americanos,* México, 1964, vol. 28, núm. 4, pp. 109-18.

———, *La Filosofía en el Uruguay en el siglo* XX, México, FCE, 1956.

ASTRADA, Carlos, "La filosofía latinoamericana como exponente de una Cultura Autónoma", Congreso Internacional de Filosofía, *Actas,* São Paulo, vol. III, pp. 1077 y ss.

CATURLA BRÚ, Victoria de, *¿Cuáles son los grandes temas de la filosofía latinoamericana?,* México, Novaro-México, 1959.

CRAWFORD William, Rex, *El Pensamiento latinoamericano de un siglo,* México, Limusa-Wiley, 1966.

DAVIS HARALD, Eugene, "El pensamiento latinoamericano, sus fuentes y sus características", *Revista de la UNAM,* 1972, vol. XXVI, núms. 6 y 7 febrero-marzo, pp. 41-47.

ESCOBAR VALENZUELA, Gustavo, *El liberalismo ilustrado del Dr. Mora,* México, México UNAM, 1974.

Estudios de historia de la filosofía en México, varios autores, México, UNAM, 1973.

FRONDIZI, Risieri, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo* XX (Antología), México, FCE, 1975.

———, "Panorama de la Filosofía Latinoamericana Contemporánea. Buenos Aires, *Minerva,* julio-agosto, 1944, pp. 95-122.

———, "Tipos de Unidad y Diferencia entre el Filosofar en Latinoamérica y en Norteamérica", *Filosofía y Letras,* México, 1950, vol. 19, pp. 373-77.

FROST, Elsa Cecilia, *Las categorías de la cultura mexicana,* México, UNAM, 1972.

GAOS, José, *El pensamiento hispanoamericano,* México, Colegio de México, 1944.

———, *Pensamiento de lengua española,* México, Stylo, 1945.

———, "Caracterización Formal y Material del Pensamiento Hsipanoamericano", *Cuadernos Americanos,* 1943, vol. 8, núm. 2, pp. 63-86.

———, *En torno a la filosofía mexicana,* México, Porrúa y Obregón, 1952.

———, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española,* México, Imprenta Universitaria, 1957.

HALPERIN, Tulio Donghi, *Historia contemporánea de América Latina,* Madrid, Alianza Editorial, 1975.

HERNÁNDEZ LUNA, Juan, *Conferencias del Ateneo de la Juventud,* México, UNAM, 1962.

KRAUZE, Rosa, *La filosofía de Antonio Caso,* México, UNAM, 1961.

LARROYO, Francisco, *La filosofía americana, su razón y su sinrazón de ser,* México, UNAM, 1958.

———, *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica* (colab. de Edmundo Escobar), México, Ed Porrúa, 1968.

MAYZ VALLENILLA, Ernesto, *El Problema de América,* Caracas, 1959.

MIRÓ QUESADA, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* México, FCE, 1974.

———, "Realidad y Posibilidad de la Cultura Latinoamericana", *Revista de la UNAM,* vol. XXVI, núms. 6 y 7, febrero-marzo, 1972, pp. 3-13.

NICOL, Eduardo, *El Problema de la Filosofía hispánica,* Madrid, Tecnos, 1961.

RECASÉNS SICHES, Luis, "El Pensamiento Filosófico, Social, Político y Jurídico en Hispanoamérica", *Revista Mexicana de Sociología,* México, vol. 6.

RODRÍGUEZ ALCALÁ, Hugo, *Misión y pensamiento de Francisco, Romero,* México, UNAM, 1959.

RODRÍGUEZ DE MAGIS, Ma. Elena, "Latinoamérica en la Conciencia Argentina", *Revista de la UNAM,* vol. XXVI, núms. 6 y 7, febrero-marzo, 1972, pp. 65-72.

———, "Rodó y el Ateneo de la Juventud", *Revista de la UNAM,* vol. XXVI, núm. 2, octubre, 1971, pp. 25-29.

ROMERO, Francisco, *Sobre la filosofía en América,* Buenos Aires, Raigal, 1952.

SALAZAR BONDY, Augusto, *¿Existe una filosofía en nuestra América?,* México, Siglo XXI, 1968.

SCIACCA, Michele Federico, "Observaciones Sobre la Filosofía en América Latina", La Plata *Revista de Filosofía,* 1953, pp. 47-54.

VILLEGAS, Abelardo, *La Filosofía de lo mexicano,* México, FCE, 1960.

———, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual,* Buenos Aires, Eudeba 1963.

———, *La filosofía en la historia política de México,* México, Ed. Pormaca, 1966.

———, *Positivismo y Porfirismo,* México, Sep-Setentas, 1972.

———, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano,* México, Siglo XXI, 1972.

———, "Cultura y Política en Latinoamérica", *Revista de la UNAM,* vol. XXVI, núms. 6 y 7, febrero y marzo de 1972.

———, "Comentarios; Francisco Miró Quesada. Despertar y Proyecto del Filosofar Latinoamericano", Latinoamérica, *Anuario del* CELA, núm. 8, México, 1975.

WAGNER DE REYNA, Alberto, *La filosofía en Iberoamérica,* Lima Sta. María, 1949.

ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más,* México, Ed. Siglo XXI, 1969.

———, *El pensamiento latinoamericano,* México, Ed. Pormarca, 1965.

———, *Filosofía americana contemporánea,* México, B. Costa-Amic editor, 1968.

———, *Dependencia y liberación en la cultura lationamericana,* México, Joaquín Mortiz, 1974.

———, "Iberoamérica en su Etapa de Normalidad Filosófica", México, *Filosofía y Letras,* 1946, núm. 23, pp. 46-173.

———, "Rodó y el Idealismo Humanista de Latinoamérica", *Revista de la UNAM,* vol. XXVI, núm. 2, octubre, 1967, pp. 8-12.

los autores

Ramón Xirau. Investigador del Instituto de Investigaciones filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad, es también miembro del Colegio Nacional, director de de la Revista *Diálogos* y autor de varios libros, entre ellos *Idea y querella de la Nueva España, Mito y poesía* e *Introducción a la filosofía.*

Margarita Vera y Cuspinera. Profesora de carrera de la Facultad de Filosofía y Letras imparte, entre otras, las materias

de Antropología filosófica y filosofía de la historia. También ha publicado trabajos sobre filosofía mexicana y próximamente aparecerá su libro: *El pensamiento filosófico de José Vasconcelos.*

María Rosa Palazón. Investigadora del Centro de Estudios Literarios y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Imparte estética y filosofía de la historia. Ha publicado varios artículos y un libro *Bertrand Russell empirista, Las ideas.*

Juliana González. Es profesora de carrera de la Facultad de Filosofía y Letras, imparte metafísica, ética y la filosofía de Platón. Ha publicado diversos artículos, y prepara un trabajo sobre *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol.*

Juan Garzón Bates. Profesor de carrera de la Facultad de Filosofía y Letras. Es autor de numerosos artículos entre otros ha prologado una edición de la *Filosofía del derecho* de Hegel y ha publicado un libro.

Abelardo Villegas. Profesor de carrera de la Facultad de Filosofía y Letras, imparte un Seminario de Filosofía Hispanoamericana y Antropología filosófica. Es autor de numerosos artículos y de varios libros, entre ellos, *La filosofía de lo mexicano, Panorama de la filosofía iberoamericana actual y Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano.*

Wonfilio Trejo. Profesor de carrera de la Facultad de Filosofía y Letras especialista en temas de teoría del conocimiento y ética, ha publicado varios artículos y los siguientes libros: *Introducción a Dilthey, Ensayos Epistemológicos* y una *Antología de ética.*

Eduardo A. Rabossi. Argentino, investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, en el área de filosofía, autor de numerosos estudios sobre analítica, entre otros del libro, *Análisis filosófico, lenguaje y metafísica.*

Jesús Vergara Aceves. Licenciado en filosofía y doctor en teología; es profesor de filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, ha colaborado en la *Revista*

Comunidad y en la *Revista Christus*. Actualmente prepara un trabajo sobre *El movimiento de liberación en Latinoamérica.*

Gustavo Escobar V. Profesor de materias filosóficas en la Escuela Nacional Preparatoria y de la historia del pensamiento latinoamericano en el siglo XIX en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras, ha publicado un libro *El pensamiento ilustrado del Doctor José María Luis Mora.*

Siendo director general de Publicaciones José Dávalos, se terminó la impresión de *La filosofía,* en los talleres de Técnica Editora, el día 12 de enero de 1979. La edición consta de 3 000 ejemplares.

50